**Jean-Christophe Attias**
**Esther Benbassa**
**ISRAELUL IMAGINAR**

Traducere de
ŞERBAN VELESCU
*univers enciclopedic*
Bucureşti, 2005

Lucrare tipărită cu sprijinul Ministerului Culturii, Biroul Naţional al Cărţii din Franţa şi al Federaţiei Comunităţilor Evreieşti din România

J.—C. Attias, E. Benbassa
ISRAËL IMAGINAIRE
© Flammarion, 1998

Toate drepturile asupra acestei ediţii sunt rezervate Editurii Univers Enciclopedic

ISBN: 973-637-095-X

*în memoria lui Jean-Marie Delmaire, istoric al Iubiţilor din Sion, dispărut prea de timpuriu.*

CUVÂNT ÎNAINTE

… K. Avea necontenit impresia că se pierdea, că mersese atât de departe, încât nimeni înaintea lui nu parcursese mai mult drum; în străinătate, într-o ţară în care aerul însuşi nu mai avea nimic din elementele aerului natal, unde trebuia să te înăbuşi de exil, şi unde nu mai puteai face nimic, în mijlocul unor ispite nebune, decât să continui să mergi, decât să continui să te pierzi…

(Franz Kafka, *Castelul*)

De-a lungul atâtor secole de exil, ce a reprezentat oare ţara lui Israel în imaginarul evreiesc? Amintirea unei glorii antice. Orizontul unei aşteptări. Locul improbabil în care se proiectează speranţa unor zile mei bune. Undeva între cer şi pământ, şi adesea mai mult în cer decât pe pământ, Sionul face semn şi dă un sens. Atunci ştim, spre deosebire de eroul kafkian, că a continua să mergi nu înseamnă a continua să te pierzi. Acolo, într-o zi, se va desăvârşi repararea acestei lumi fracturate; acolo, într-o zi, evreii vor vedea capătul rătăcirilor lor.

Acolo, sau poate aici, într-o zi sau poate începând de

astăzi. Căci, aşteptând ca visul să se realizeze în sfârşit e mereu cu putinţă să ne imaginăm că locul în care trăim este ca un Ierusalim în exil şi ca prelungirea provizorie a unei inaccesibile1 ţări a lui Israel. Amsterdam, Ierusalimul de Nord, Saraievo, Ierusalimul Orientului, Tlemcen, Ierusalimul Maghrebului, Vilna, Ierusalimul de Est… Ierusalimul unora nu este Ierusalimul celorlalţi. Fiecare grup evreiesc şi-l are pe al său, pe care-l aşază deasupra tuturor. El, desigur, nu-l înlocuieşte pe cel adevărat, pe cel de departe, ci îngăduie doar să aşteptăm, să răbdăm exilul, interiorizat, dar niciodată acceptat pe deplin.

Nu departe de Istanbul, două sate evreieşti stau faţă în faţă, unul pe malul european al Bosforului, celălalt pe malul asiatic. Fiecare îşi are încă cimitirul propriu. Oamenii cei mai cucernici, cei mai fanatici din satul situat în Europa ar prefera să fie înmormântaţi la vecinii lor, de partea cealaltă a Bosforului, în Asia. Trupurile lor ar traversa astfel strâmtoarea ca să se odihnească acolo, în faţă, într-un pământ aproape sfânt, doar ceva mai aproape de Ierusalim, îşi închipuiau oare ei astfel că în ziua învierii vor sosi mai repede şi mai sigur în ţara lui Israel? Era oare aceasta o scurtătură? în orice caz aşa voia legenda…

Israel, Pământ al făgăduinţei, Pământ sfânt, consolare a exilului. Cum să vorbeşti despre el? Să te atingi de vis fără să-l denaturezi, să încerci să-l tălmăceşti, fără să te laşi copleşit de emoţia pe care evocarea lui o stârneşte întotdeauna, să încerci să înţelegi însăşi emoţia – sarcina aceasta pare foarte dificilă. Şi astăzi mai mult ca ieri, deoarece visul s-a întrupat şi a devenit realitate. O realitate care, de altfel, nu l-a ucis. Diferit de ceea ce a fost, nepăsător de-a lungul epocilor, visul continuă totuşi să preocupe mintea atât a evreilor din diaspora, cât şi a israelienilor.

Pământ al Cărţii, în primul rând şi mai înainte de orice, al unei Cărţi care adună în jurul ei un popor împrăştiat şi serveşte ea însăşi drept pământ celor ce nu mai au. Departe, foarte departe de Palestina reală, care încetase de mult timp să fie locul de reşedinţă al unui

popor adunat, care nici nu mai era nici chiar centru adevărat al diasporei, Tora, Cartea-pământ citită în mod ritualic, interpretată neobosit, materie primă a liturghiei, înlocuia pământul pierdut, oferind fiecăruia pretextul şi prilejul de a-l evoca fără încetare. Dar a-l evoca însemna oare să-l gândeşti cu adevărat? Evreii de ieri aveau, aşadar, mijloace de a vizualiza un pământ care, întrucât se îndepărta în spaţiu şi în timp, devenise pentru ei aproape impalpabil? Alunecând încetişor în imaginar, făcând corp comun cu Cartea, în cele din urmă Pământul nu mai exista pentru el însuşi, devenea idee sau metaforă.

în secolul al XlX-lea, apare o cotitură. în timp ce Occidentul cedează în faţa valului orientalist şi dezbate cu energie „Problema Orientului", reapare un interes faţă de acest petic de pământ, aproape uitat de pe vremea Cruciadelor. Evreii înşişi nu sunt indiferenţi faţă de el, atunci când o eră nouă de cetăţenie li se deschide, şi chiar în timp ce unii proclamă că Ierusalimul este acolo unde se găsesc şi că pentru ei nu există alt Sion decât ţările care i-au emancipat. Naţionalismele în marş din Europa acelor ani încep să-şi pună pecetea asupra minţilor, cel puţin în unele cercuri.

Totuşi, nici sionismul, nici chiar întemeierea unui stat nu vor lipsi pe deplin de atributele sale livreşti pământul visat şi recreat. Sioniştii îl vor lucra în toate sensurile şi vor trage brazde adânci în el. Ei vor avea totuşi nevoie de mituri, ca şi cum doar miturile puteau în fond să-l apropie mai mult şi să-l facă mai concret. Realul, concretul au reuşit oare să domine ideea? Problema rămâne deschisă, ea este chiar în centrul dezbaterii care-i frământă pe israelieni astăzi, la cincizeci de ani după întemeierea statului.

învestind miturile antice cu sensuri moderne, substituindu-le uneori mituri noi, sioniştii n-ar fi putut oare decât să transforme Cartea-pământ de ieri în Pământul-carte de astăzi? Căci nu mai puţin decât ieri, pământul lui Israel rămâne şi astăzi bântuit de Carte. Este de ajuns să ne gândim la emoţia pe care cucerirea „teritoriilor",

aşadar a inimii Israelului antic, a stârnit-o după războiul de Şase Zile, în întreaga populaţie israeliană, depăşind cu mult mediile ultraortodoxe sau extremiste. Pământul Cărţii intra în sfârşit în sânul lui Israel. Pământ simbolic, încărcat de imaginaţia secolelor, de ritualul strămoşilor, de greutatea Cărţii, el a devenit miza unor dezbateri pasionate şi a unei colonizări controversate. Cum să negociezi astăzi un simbol? Toate eforturile depuse pentru normalizarea legăturii dintre evrei şi pământul lor se lovesc de obstacolul sacralizării lui. Fiecare centimetru pătrat de teritoriu este convertit în absolut, de evrei desigur, dar tot atât, ca reacţie, de palestinieni. De ce oare acest pământ nu poate niciodată să semene cu altele, nici să devină pentru cei ce-l locuiesc firesc ca aerul pe care ei îl respiră? Nici Occidentul creştin însuşi nu priveşte fără gânduri ascunse acest colţ disputat din Orientul mijlociu. Pământul sfânt rămâne sfânt şi pentru toţi…

Iată deci ciudatul teritoriu pe care autorii acestei lucrări au vrut să-l exploreze, începând o lungă călătorie în imaginarul evreiesc, din timpurile biblice până în zorii epocii moderne, continuând-o cu primii paşi ai sionismului, şi, în sfârşit, cu întoarcerea şi reinstaurarea unei suveranităţi evreieşti pe pământul strămoşesc. Ei înşişi au venit pe pământul lui Israel pe căi diferite. La întrebările pe care acesta le pune, au vrut să răspundă pe două voci. Şi vocile lor, diferite, rămân deosebite, chiar dacă ideile li se intersectează şi chiar dacă concluziile lor se întâlnesc. Unul dintre ei a ajuns la pământul lui Israel prin Carte. El a stat mai întâi în Carte, ca să îmblânzească acest pământ, care-i era necunoscut. Şi abia după aceea a luat contact cu adevăratul pământ, cel care vă ia în stăpânire trupul. Celălalt a ajuns la Carte după ce a trecut prin pământ… Prin însăşi structura ei, lucrarea este ecoul acestor drumuri încrucişate: ea porneşte de la Carte pentru a merge la pământ şi, de la pământ, se întoarce la Carte. Fără îndoială, experienţa proprie a autorilor nu a intervenit decât în alegerea de către fiecare a temelor şi a perioadelor de tratat. La numeroasele fragmente de

imagini, când contradictorii, când coerente, la această lectură pluralã a Sionului, ei nu puteau, la rândul lor, decât să reacţioneze printr-o scriitură pluralã.

Scopul lucrării de faţă este să pătrundă misterul acestor imagini, să le deconstruiască pentru a încerca să le priceapă sensul şi funcţia, originea şi istoria, să resitue pe o durată îndelungată bogata mitologie care a populat şi continuă să populeze imaginarul evreiesc de pe pământul lui Israel. Ceea ce nu face deloc din ea o carte diasporistă sau postsionistă. Departe de noi ideea că este suficient să descriem realul ca să descalificăm pentru totdeauna miturile. „Lucrurile nu au această simplitate. Mitul nu se opune realului aşa cum falsul se opune adevărului: el însoţeşte realul2”. Ce popor nu îşi are miturile proprii? Poporul evreu le are pe ale sale, pe care le-a trăit în afara acestui pământ sau pe el. A demitiza pentru a înţelege mai bine ceea ce se interpune între popor şi pământ – poate că a venit timpul unei asemenea aventuri. Israelul este un fapt incontestabil, Israelul există şi nu mai trebuie să-şi legitimeze existenţa. De acum înainte, orizontul lui nu se mai mărgineşte doar la sionism. El este pe cale de a trăi crizele vârstei adulte, care-i vor permite să se deschidă unor perspective noi. Autorii au dorit doar să redea aceste crize contemporane şi să le decline genealogiile. Doar pe o înţelegere clară a acestui prezent şi a acestui trecut s-ar putea construi într-o zi viitorul. Viitorul a două popoare şi al unui pământ deosebit de multiplu.

MULŢUMIRI

Fără îndoială că lucrarea de faţă nu ar fi căpătat forma pe care o are astăzi fără sfaturile avizate şi sugestile stimulatoare ale mai multora dintre colegii noştri, îndeosebi israelieni, precum Israel Bartal, Simon Epstein, Harvey Goldberg, Galit Hasan-Rokem, Ruth Kark şi mulţi alţii, ale căror încurajări ne-au fost preţioase cu prilejul unei misiuni de cercetare, efectuată la Universitatea ebraică din Ierusalim, în octombrie 1996. întreaga noastră recunoştinţă se îndreaptă şi spre prietena noastră Sarah Palmor, bibliotecar la Arhivele sioniste din Ierusalim,

întotdeauna gata să ne secondeze în cercetările noastre bibliografice, precum şi către Yoram Maiorek, director al acestor arhive, care ne-a încredinţat unele dintre lucrările sale încă inedite. îi mulţumim lui Tom Segev, pentru indicaţiile sale bibliografice. Desigur, suntem singuri răspunzători pentru textul nostru şi pentru punctele de vedere pe care le exprimă.

Nu putem uita ajutorul nepreţuit al colegului şi prietenului nostru Aron Rodrigue, profesor la Universitatea Stanford, care a însoţit cu generozitate dificila maturaţie a acestui proiect şi a recitit atent, cu simţul critic şi cu tactul care-l caracterizează, primele versiuni ale manuscrisului nostru.

îi mulţumim, în sfârşit, lui Perrine Simon-Nahum, editoarea noastră, pentru încrederea pe care a binevoit să ne-o acorde şi pentru corecturile ei avizate.

*Nota bene*: în mod deliberat am redus la minimum aparatul critic al acestei cărţi. Cititorul curios sau specialistul vor găsi la sfârşitul volumului o bibliografie selectivă, suficient de bogată şi de diversă pentru a le îndruma cercetările. Notele grupate la sfârşitul textului nostru nu au alt obiectiv decât acela de a semnala sursa informaţiilor, conceptelor sau analizelor care au alimentat reflecţia noastră; când un studiu este semnalat pentru prima oară într-un capitol, în general nu este menţionat acolo a doua oară, chiar dacă a putut fi exploatat într-un alt pasaj din acelaşi capitol.

Transcrierea noastră din ebraică, simplificată în mod voit, nu are altă ambiţie decât aceea de a îngădui o lectură aproape corectă cititorului francofon. Numele de persoane şi locuri au fost ortografiate după normele curente.

GENEALOGII

1. PĂMÂNTUL FĂGĂDUINŢEI

în 1939, defilând împotriva ultimei Cărţi albe britanice, care impunea noi restricţii cumpărării de terenuri de către evrei în Palestina, manifestanţii sionişti agitau banderole ce afirmau: „Nu mandatul britanic, ci Biblia constitue dreptul nostru pe acest pământ.1” Acest

argument simplu, recurent în discursul sionist2, nu a reuşit întotdeauna să întrunească, nici pe departe, adeziunea adversarilor săi. Lucrul acesta nu ne miră. Desigur, nu lipsesc motivele de a admite legitimitatea principiului revendicărilor teritoriale ale poporului evreu. Fapt este că, în ciuda a ceea ce suntem uneori ispitiţi să ne închipuim, motivul biblic nu este poate cel mai convingător. Căci, în ce măsură o carte poate fundamenta un drept?

Faptul că este o carte sfântă nu schimbă cu nimic datele problemei. De altfel, sioniştii înşişi, în marea lor majoritate, nu o considerau ca atare. Atribuirea acestui pământ de către Dumnezeu cu titlul de moştenire veşnică lui Israel nu va avea o oarecare greutate decât în mintea credinciosului, ba chiar în cea a credinciosului evreu. Ca să nu vorbim despre musulman, ce va gândi de fapt creştinul? Sedus de acum înainte de Noul Testament, cel Vechi se bucură în concepţia acestuia de un statut care-i limitează autoritatea. în plus, scandalului particularismului teritorial evreiesc, creştinul i-a substituit scandalul de mult deteritorializat al întrupării, iar vieţii „pe pământ" el îi preferă de acum înainte viaţa „întru Hristos", independentă de orice condiţie de spaţiu sau de timp3.

Pe de altă parte, contrar celor afirmate adesea, Biblia nu este doar monumentul literar al unui popor ce locuieşte pe pământul său, rodul cultural al osmozei fireşti dintre acest popor şi acest pământ: o bună parte a ei a fost scrisă în exil. în afară de aceasta, în pofida roului esenţial pe care unele dintre părţile ei îl joacă în practica liturgică, locul pe care-l ocupă Biblia în conştiinţa evreiască nu este nici pe departe simplu. Şi se poate chiar susţine că, în mod tradiţional, acest loc nu este central, întoarcerea la Biblie şi întoarcerea sionistă la Biblie, printre altele, constituie tocmai o despărţire de atitudinea tradiţională. în realitate, Talmudul2, şi îndeosebi Talmudul din Babilon, operă prin excelenţă a exilului, este cel care îşi dispută în general în mod victorios acest caracter central cu Scriptura.

în sfârşit, ce spune Biblia însăşi? Estre adevărat că

vorbeşte despre pământ. S-a putut chiar afirma că nu vorbeşte decât despre asta4. A demonstra caracterul central al unei teme este un lucru. A sesiza semnificaţia tratării ei este totuşi altul. Departe de a reflecta pur şi simplu legătura unui popor cu pământul său, Biblia o mediatizează şi, într-o mare măsură, o creează. Departe de a fi expresia limpede a unei culturi a înrădăcinării, Scriptura este cartea făgăduinţei şi a aşteptării, a deposedării, tot atât cât şi a cuceririi, a nostalgiei, cât şi a bucuriei. De la primele sale versete, Textul este pus sub semnul unei ambiguităţi de care nu se desparte niciodată.

„La început”, ambiguitatea

Ebraica nu duce lipsă de cuvinte pentru a numi pământul. Cel mai încărcat de sensuri şi mai general este şi cel mai original: *ereţ*. în primul capitol al cărţii Facerii, el desemnează, prin opoziţie cu a Monumentală compilaţie a tradiţiei orale, din care există două versiuni, produse de maeştrii academiilor din Palestina (de la 220 la 375) şi din Babilon (de la 220 la 449).

cerul, pământul care, împreună cu acesta, este produsul primului act creator al Divinităţii. Apoi desemnează, prin opoziţie cu marea, uscatul apărut într-un alt act iniţial de despărţire. El desemnează, în sfârşit, în opoziţie cu pământul necultivat, pământul roditor care face să încolţească vegetaţia, ierburile şi copacii, pământul fecund care dă naştere lumii animale. Acest pământ Dumnezeu îl dă ca moştenire omului pe care l-a creat bărbat şi femeie, după chipul şi asemănarea sa, şi căruia îi porunceşte să-l umple şi să-l cucerească5.

Acest prim tablou al începuturilor nu este totuşi singurul. Un altul îl urmează imediat, care-i modifică simţitor semnificaţia. Căci, într-adevăr, la începutul celui de al doilea capitol al Facerii, pământul creat de Dumnezeu este prezentat într-o lumină foarte diferită. El nu rodeşte încă, pentru că Dumnezeu nu a făcut ploaia să cadă pe el şi pentru că nu există un om care să-l lucreze. Acest pământ care trebuie cultivat este numit altfel: el nu mai este *ereţ*, ci *adama*. Şi pornind de la el, de la un pic de

„pulbere a pământului”, Dumnezeu îl făureşte pe om, în care face să pătrundă un suflu de viaţă. Cel Veşnic plantează apoi o grădină în Rai şi-l instalează acolo pe om, care nu este încă decât mascul sau androgin, pentru a o lucra şi păzi. în această istorisire, abia mai târziu femeia este la rândul ei scoasă din bărbat, în acelaşi mod în care bărbatul a fost scos din ţărână. Aici cuvintele sunt semne ale istoriei fiinţelor pe care Ie numesc. în ebraică, bărbat, în sens generic, se va spune *adam*, masculinul de la *adama*, pământ, ţărână – în acelaşi mod în care femeie se va spune *iha*, femininul de la *ih*, bărbat în sensul sexuat al acestui cuvânt6. Alt ecou lingvistic semnificativ al acestei înrudiri cu pământul, care constituie identitatea umană: acelaşi termen (*zera*), în ebraică, desemnează grăunţa, sămânţa vegetală şi descendenţa unui bărbat7.

Luate împreună, primele două capitole ale Facerii desemnează astfel o imagine complexă şi destul de contradictorie a raportului om-pământ. în Facerea 1, acest raport pare a consta mai întâi din alteritate pură şi supunere: creat după crearea pământului, dar nu ieşit din el, omul este chemat să-l supună, şi pământul însuşi pare că trebuie să-i ofere în mod firesc hrana care-i este necesară. Acest raport se transformă totuşi foarte repede, în Facerea 2: de acum, născut din pământ şi din Dumnezeu, ca dintr-o mamă8 şi dintr-un tată, omul trebuie să lucreze pământul şi să-l păzească pentru a scoate din el cele necesare traiului, iar ceea ce pământul îi dă el i-o datorează sieşi şi lui Dumnezeu, care seamănă şi face să cadă ploaia. Dominaţie la început, apoi stranie intimitate, ucenicie care-i asociază într-o acţiune comună pe Dumnezeu, pe om şi pământul. O alunecare ce ajunge repede la o răsturnare: din cauza primei greşeli, pământul este blestemat, iar omul de acum înainte îşi va dobândi cu trudă hrana din el; pământul-mamă devine mormânt, „căci ţărână ai fost, ţărână vei fi iarăşi”: în sfârşit el fuge de sub picioarele celui născut din el, surghiunit din grădina Raiului, pentru că a încălcat interdicţia divină cu privire la fructul copacului cunoaşterii Binelui şi Răului9.

De la primele sale pagini, Biblia este astfel „cartea locului”10. Al unui loc straniu şi familiar, pus sub dublul semn al vieţii şi al morţii, al înrădăcinării şi al exilului, al neascultării şi al pedepsei, încă nu s-a spus niciun cuvânt despre poporul Bibliei, acest popor al lui Israel, pentru care Biblia este Cartea, niciun cuvânt nici despre pământul acestui popor, despre acest „pământ al lui Israel”, pentru care Biblia este Cartea. Relatarea este încă strict universală, istoria lui Avraam, părintele naţiunii, nu începe de fapt decât în capitolul 12 şi, totuşi, se pare că s-a spus totul.

Lectura urmării povestirii nu face decât să întărească această primă impresie. Dumnezeu dă pământul şi îl ia înapoi, îl aşază pe om pe el şi îl alungă de acolo. Un scenariu în trei tablouri pare să se repete la nesfârşit: intimitatea unei uniri a omului cu pământul său; o încălcare a Legii, care perverteşte acest raport; o alungare, o împrăştiere, o rătăcire, care sancţionează greşeala. Cain, cultivatorul, omul pământului, îşi vede jertfa dispreţuită de Domnul şi îşi ucide fratele rival, pe Abel, păstorul. Atunci Dumnezeu spune: „Ce ai făcut! Sângele fratelui tău strigă către mine din pământ. Şi acum eşti blestemat de acest pământ care şi-a deschis gura ca să primească sângele fratelui tău din mâna ta. Când vei lucra pământul, acesta nu-şi va mai da roadele ţie; pribeag şi fugar vei fi pe pământ1Câteva generaţii mai târziu, considerând că pământul este corupt, întrucât, pe el, calea oricărei făpturi vii se pervertise, Dumnezeu prin intermediul potopului vrea să-l şteargă „de pe faţa pământului” pe omul pe care l-a creat. Şi în sfârşit, când oamenii încearcă să ridice la Babei un turn al cărui vârf să atingă cerul, el îi împrăştie din acest loc „pe toată faţa pământului”. Fiecare nouă alterare a raportului faţă de loc, este, de altfel, precedată sau urmată de o deplasare spre Orient, conotată negativ: Cain se retrage din faţa Celui Veşnic în ţara lui Nod, la răsărit de Rai, şi oamenii ajung prin Orient în valea în care îşi ridică tumul12.

O moştenire amânată

Aventura avraamică este cea care începe răsturnarea acestei dinamici negative, fără să elimine ambiguitatea. Ea se deschide printr-o migraţie, dar de data aceasta spre sud şi spre vest. Când Dumnezeu îi porunceşte lui Avraam să plece, el îi impune mai întâi o smulgere, un exil: „Ieşi din pământul tău, din neamul tău, din casa tatălui tău.13…” Desprinderea poruncită este locală, geografică şi totodată familială, genealogică. Dezrădăcinarea, necredinţa faţă de un loc, nevoia de a deveni străin faţă de el sunt cele care definesc de la bun început condiţia lui Avraam. în plus, pământul spre care se îndreaptă Avraam, nu are încă nume, nici nu este localizat, el este doar pământul pe care, când va sosi clipa, Dumnezeu i-l va arăta. Patriarhul este astfel omul ce pleacă dintr-un pământ cunoscut, de care se desparte, spre un pământ misterios, despre care încă nu ştie nimic. El se lasă în voia călătoriei, iar făgăduiala divină de descendenţă, de binecuvântare şi de renume nu acordă încă vreun un loc deosebit acestui pământ către care se îndreaptă. Acesta are totuşi un nume, care însă nu va fi descoperit decât mai târziu: „ţara Canaanului”, căci atunci în ea locuiau cananeeni. Şi doar când soseşte Avraam îl aude pe Dumnezeu promiţându-i: „Ţara aceasta o voi da urmaşilor tăi14”. Ţară încă deosebit de ciudată pentru Avraam, fiindcă, pentru moment, alţii locuiesc permanent în ea, şi doar urmaşii lui sunt chemaţi să o moştenească. Ţară făgăduită, pe care încă nu o posedă, foarte nesigură încă. Realitate temporală mai mult decât spaţială, viitor al unei familii, mult mai mult decât loc al ei.

Cuvintele sunt, desigur, mai încărcate de sens şi mai precise decât ne sugerează o lectură cursivă. Când Dumnezeu dăruieşte pământul, nu este vorba de un simplu dar făcut din amabilitate. „A dărui” este aici un termen tehnic de drept, care aminteşte transferul legal al unui titlu de proprietate. Tot astfel, urmaşii lui Avraam, care beneficiază de acest transfer nu sunt toţi urmaşii lui, ci doar descendenţii favorizaţi, descendenţii preferaţi15. Căci există şi o posteritate fără drepturi: Ismael, fratele lui Isaac, va moşteni deşert, iar Isav va emigra spre o altă ţară

decât Canaanul, din cauza fratelui său Iacov16. Totuşi important aici este faptul că această moştenire este amânată, gândită întotdeauna la viitor: astfel va fi şi pentru Isaac, astfel va fi iarăşi şi pentru Iacov17. Deşi Patriarhii sunt de acum înainte în mod virtual proprietarii legitimi ai Canaanului, ei conţină totuşi acum să locuiască aici ca nişte străini, atunci când locuiesc! Abia sosit, Avraam este astfel silit de foamete să stea în Egipt, iar când se întoarce în Canaan, Dumnezeu îi porunceşte să cutreiere ţara în lung şi-n lat, „căci ţi-o voi da ţie!18” Şi în cele din urmă, cu instalarea în Egipt a lui Iacov şi a familiei sale se încheie cartea Facerii.

Pe acest pământ al Canaanului, pe unde acum doar trec, Patriarhii nu au până la urmă alt drept decât cel pe care îl plătesc cu bani lichizi. Când Avraam vrea să o înmormânteze pe Sara, soţia sa defunctă, un localnic îi propune câmpul său şi peştera aflată pe el. Avraam refuză totuşi această ofertă gratuită şi insistă să plătească cei patru sute de sicii de argint, cât valorează locul. Astfel, el cumpără scump o parcelă din pământul acesta, care i-a fost dat totuşi de Dumnezeu. Legitimităţii făgăduinţei el i-o adaugă pe cea a dobândirii. Două generaţii mai târziu, Iacov nu va şovăi să repete acest gest, când va obţine fâşia de teren pe care îşi instalează cortul – de altfel copiii lui Israel, care au cucerit ţara sub conducerea lui Iosua, vor îngropa acolo osemintele lui Iosif, aduse din Egipt. Regele David însuşi va cumpăra cu cincizeci de sicii ţarina iebuseului Aravna, unde va ridica un altar şi va aduce jertfe, iar Solomon, fiul său, va porunci să se ridice Templul19.

Este o ţară stranie acest Canaan, ce nu pare să aibă ca hotar natural decât marea şi pe care doar deşerturile, cel sirian la nord-est, deşertul Sinai la sud-vest, îl despart de ţara de origine a lui Avraam, Mesopotamia, şi de ţara de exil a descendenţilor săi, Egiptul faraonilor. Este o ţară stranie acest Canaan care, lipsită de hotare precise, pare ea însăşi un teritoriu de graniţă, un simplu loc de trecere, sfârtecat între doi mari poli de atracţie rivali20. Este o ţară

stranie ai cărei băştinaşi nu sunt moştenitorii legitimi, iar moştenitorii legitimi nu sunt băştinaşi. Căci Canaanul este un pământ locuit, când Avraam, Isaac şi Iacov se stabilesc pe el. Popoarele şi regatele par aici solid implantate, în timp ce instalarea Patriarhilor pare precară. în total, zece etnii îşi împart pentru moment teritoriul făgăduinţei21. Numeroşi regi se înfruntă pe el, iar dacă un evreu se întâmplă să intervină într-un conflict sau să provoace unul, face acest lucru pentru a-l ocroti pe unul dintre apropiaţii săi, sau pentru a-şi spăla onoarea, precum Avraam care-l eliberează pe Lot, ruda sa, răpit de învingătorii Sodomei şi Gomorei, sau Simeon şi Levi, care se răzbună necruţător împotriva celor răspunzători de violarea surorii lor Dina22. Această din urmă acţiune, de altfel, nu-i place deloc părintelui lor Iacov, care se teme „că va deveni nesuferit pentru locuitorii ţării”, şi că-i va vedea pe ai săi, „o mână de oameni”, exterminaţi de aceştia. De regulă, confruntările sunt evitate şi chiar se încheie anumite alianţe cu popoarele indigene.

Străin în această ţară care-i este menită, Patriarhul biblic are conştiinţa statutului său fragil. El este deja acolo, fără a fi cu adevărat şi totuşi fiind mereu, de altfel. El arată clar acest lucru, prin fidelitatea sa faţă de principiul endogamic. Când vrea să-l căsătorească pe fiul său, Avraam îl trimite pe unul dintre slujitorii săi în misiune, în ceea ce numeşte „ţara sa”, „locul naşterii sale”, adică în Caldeea, de unde îi cere să aducă o soţie pentru Isaac23. Acesta nu trebuie să se căsătorească cu o femeie din locul în care locuieşte, Canaan, nici să se ducă să se instaleze acolo unde îi va fi găsită o soţie, în Mesopotamia. Rebeca, soţia desemnată, este o rudă apropiată a lui Avraam, este „din casa tatălui său”, din „familia lui”, şi va trebui să îndeplinească acelaşi periplu ca viitorul său socru, să-l urmeze pe slujitor, să plece spre Canaan. Principiul despărţirii de vechiul loc este, aşadar, păstrat, dar principiul consanguinităţii, menţinerea graniţei etnice, primează asupra ataşamentului faţă de noul loc. Isaac, la rândul său, care nu vede cu ochi buni căsătoria lui Isav cu

hititele, îl va trimite pe fiul său Iacov să-şi găsească o soţie la cumnatul său Laban, în ţara lui Aram24. Astfel, acela care se căsătoreşte într-un clan din afara ţării va moşteni ţara, în timp ce acela care se căsătoreşte cu femei din ţara din afara clanului, nu va moşteni.

Dar ce se întâmplă cu statutul stăpânilor actuali? Cu toţii, cananeenii şi Patriarhii descind din acelaş strămoş comun, Noe. Acesta, după cum se ştie, a avut trei fii: Sem, Ham şi Iafet, din care au ieşit „mulţime de popoare, care s-au aşezat în diferite ţări, fiecare după limba sa, după neamul său şi după naţia sa25”. Patriarhii sunt descendenţi ai lui Sem, prin Heber, în timp ce popoarele cananeene au descins din Ham. Teritoriile naturale ale unora şi ale altora, ale semiţilor, ca şi ale cananeenilor sunt clar definite de textul biblic26. Migraţia lui Avraam, voită de Dumnezeu, pare să introducă de acum o confuzie în distribuirea geografică normală a neamurilor după potop. Aceasta pentru că pământul ocupat de cananeeni nu este, desigur, un pământ ca altele: în fond, el nu este locul firesc al niciunui popor, nu este decât locul firesc al virtuţii, al conduitei drepte, în concepţia celui Veşnic.

Episodul tragic al Sodomei şi Gomorei este cea mai bună ilustrare în acest sens27. Pe de o parte sunt cele două cetăţi, a căror proastă reputaţie este mare, iar desfrânarea nemăsurată. Pe de altă parte, este Dumnezeu, care pare să arate un interes deosebit lucrărilor popoarelor care locuiesc pe acest pământ. între Dumnezeu şi oraşele păcătoase, în sfârşit, este Avraam, căruia acest pământ i-a fost făgăduit şi căruia Dumnezeu nu vrea să-i ascundă intenţiile. în pofida intervenţiei Patriarhului, Sodoma şi Gomora, toată câmpia de jur-împrejur şi vegetaţia de pe sol însăşi vor dispărea sub o ploaie de pucioasă şi foc, din cauza faptelor nelegiuite săvârşite de locuitorii lor. Lecţia acestor evenimente este limpede: urmaşii lui Avraam nu vor avea într-o zi şansa de a deveni şi de a rămâne moştenitorii acestui pământ, decât dacă ei înşişi vor practica virtutea şi dreptatea. Dar pentru ca virtutea şi dreptatea lui Avraam şi ale urmaşilor lui să

poată efectiv să-i facă să merite această moştenire, va trebui totodată ca viciul şi nedreptatea cananeenilor să ajungă la maximum. Astfel se explică termenul impus transferului efectiv de proprietate: timp de patru sute de ani, urmaşii Patriarhului vor trebui să locuiască pe un pământ străin, unde vor fi înrobiţi şi asupriţi, şi doar atunci se vor putea întoarce în Canaan, pentru că doar atunci desfrânarea primilor ocupanţi ai acestuia va fi deplină28.

Este o ţară ciudată această ţară a Canaanului, aflată întotdeauna sub privirea lui Dumnezeu, locuită de oameni dar totodată, şi fără îndoială mai mult ca altele, locuită de Dumnezeu. Acesta este sensul descoperirii pe care o face Iacov, nu fără surprindere, tocmai în momentul în care, fugind de mânia lui Isav, căruia i-a răpit binecuvântarea părintească, pleacă din Canaan în Caldeea. Noaptea îl prinde în drum, el se opreşte şi se culcă acolo unde se găseşte. Şi are un vis, vestitul vis al scării. în vârful acestei scări, Dumnezeu repetă făgăduiala făcută lui Avraam şi-l vesteşte pe Iacov că pământul pe care este culcat îl va da lui şi urmaşilor lui. Când se trezeşte Iacov strigă: „Domnul este cu adevărat în locul acesta şi eu n-am ştiut". Şi numeşte acest loc de temut „casa

Domnului" (Betel) şi „Poarta cerului"29. Această descoperire emoţionantă nu-l convinge totuşi să nu-şi continue drumul şi să nu plece din Betel spre un pământ străin. El pleacă, pentru că supravieţuirea sa are acest preţ, iar acolo unde se duce va găsi soţia pe care tatăl lui i-a menit-o. Părăseşte acest pământ locuit de Dumnezeu, fiindcă ştie că nici acolo, în exil, departe de acest pământ, Domnul nu-l va părăsi…

Exilul şi pustia

Primele cinci cărţi ale Bibliei, Pentateuhul, care în ebraică se numesc Tora (învăţăturaa), sunt şi cele pe care tradiţia rabinică le-a învestit cu cea mai înaltă autoritate legală.

împărţite în vreo cincizeci de secţiuni, ele sunt citite ritual, în fiecare săptămână timp de un an, în timpul slujbelor din sinagogă. Studiate, comentate, ele au

contribuit în mare măsură la formarea conştiinţei evreieşti de sine. Despre ce vorbesc ele? Mai întâi, după cum s-a văzut, despre începuturile unei istorii a omenirii, care este în mare măsură cea a unei degradări, despre raporturile cu pământul care o poartă şi din care s-a născut. Apoi, am văzut, despre făgăduiala unei reinstaurări a acestor raporturi pentru o familie şi un pământ anume, făgăduială a cărei realizare este totuşi amânată. Cât despre cea de a treia şi ultima parte a acestui ansamblu, de departe cea mai mare cantitativ (acoperă, în realitate, ultimele patru cărţi), ea aminteşte începuturile realizării acestei făgăduieli, dar acţiunea ei se desfăşoară, încă în întregime, în afara graniţelor pământului. Căci povestirea se opreşte în ajunul intrării lui Israel în Canaan. Şi în fiecare an, toamna, cursul naraţiunii este astfel întrerupt, iar lectura rituală reîncepe „de la a Acest cuvânt poate căpăta şi un sens mult mai larg şi desemna ansamblul „Legii" evreieşti şi diverse corpusuri, inclusiv postbiblice, unde este consemnată şi comentată.

început", pentru încă un an. Autorul presupus al acestui text este Moise, născut în Egipt, crescut ca un egiptean. El îşi smulge poporul din sclavie, îi transmite Legea divină menită să-i dirijeze viaţa în Canaan, îl conduce prin deşert, dar el însuşi nu va călca pe Pământul făgăduinţei: va putea doar să-l vadă, de departe, de pe muntele Nebo. De fapt, cu excepţia lui Caleb şi a lui Iosua, niciunul dintre evreii ieşiţi din Egipt nu va scăpa cu viaţă din deşert: cadavrele lor vor rămâne acolo, doar copiii lor vor moşteni pământul30.

Acţiunea descrisă de ultimele patru cărţi ale Pentateuhului se desfăşoară astfel în legătură cu trei locuri: mai întâi Egiptul, locul care este părăsit, pământul exilului, unde casa lui Iacov a devenit un neam numeros; apoi Canaanul, locul spre care se merge, pământul făgăduinţei, destinaţia acestui neam în deplasare; în sfârşit, deşertul, locul traversat, nici pământ al exilului, nici pământ al făgăduinţei, un loc care nu există. Niciunul dintre aceste locuri nu este un loc unde să stai, un loc

unde să rămâi. în plus, locul care este părăsit, exilul, este un loc regretat, iar cel spre care se merge este un loc temut. Istoria celor patruzeci de ani de deşert este ţesută din nostalgie, din şovăieli şi din nesfârşite ocoluri. Abia ieşit din casa sclaviei, poporul lui Israel, care se teme că va muri de foame în deşert, îi atacă pe Moise şi Aaron, evocând cu tristeţe cratiţele cu came şi pâinea cu care se sătura în Egipt. Când i se dă mana, se plictiseşte de ea şi îşi aminteşte de peştele, castraveţii, pepenii, prazul, ceapa şi usturoiul pe care le mânca ieftin la Faraon31. Şi invers, când este aproape să ajungă la destinaţie, se înfricoşează şi dă înapoi. Raportul iscoadelor trimise pe teren de Moise este ambiguu. Desigur, Pământul făgăduinţei este plin de lapte şi miere, dă roade minunate, dar poporul care locuieşte acolo este puternic, înalt, oraşele sunt întărite şi foarte mari. Pământul făgăduinţei este „un pământ care mănâncă pe cei ce locuiesc în el32”, iar Israel simte că nu are nici puterea, nici curajul de a începe cucerirea. N-ar fi fost oare mai bine să moară în deşert sau în Egipt, decât să piară ucis de sabie pentru un pământ sterp?

Această lipsă de încredere va fi pedepsită de Dumnezeu cu patruzeci de ani de rătăciri prin deşert. Totuşi, aşa cum Egiptul, pământ al exilului şi al sclaviei este şi un loc pozitiv, unde casa lui Iacov creşte şi se înmulţeşte, iar Dumnezeu prin minunile pe care le înfăptuieşte îşi arată puterea, deşertul nu este doar pământul păcatului, al pedepsei şi al rătăcirii. Spaţiu liminar, situat între două teritorii, el este locul necredinţei şi al răzvrătirii (Viţelul de aur) şi totodată cel al revelaţiei şi al supunerii, acolo unde Israel, primind Legea, se constituie în popor liber şi în neam sfânt. Singura bucată de teritoriu pe care Pentateuhul o desemnează în mod expres drept „Pământ sfânt” este situată tocmai „în adâncul deşertului”, pe muntele Horeb: este vorba de terenul pe care lui Moise i se arată tufişul ce arde. Aceluia care vrea să se apropie ca să vadă mai bine, Dumnezeu îi vorbeşte în aceşti termeni: „Nu te apropia… Ci scoate-ţi încălţămintea (…) că locul pe care calci este pământ sfânt!

33” Prezenţa vizibilă a lui Dumnezeu în acest colţ de pustiu este cea care-l preface în loc sfânt. Sacralizarea este totuşi efemeră, ea nu durează decât atât cât durează această prezenţă, şi, de fapt, locul nu mai este menţionat ulterior, nici ca loc sfânt, nici *afortiori*, ca loc de pelerinaj. De un statut întru totul comparabil se bucură mai târziu Sinaiul, unde Dumnezeu i se arată de data aceasta întregului Israel. Sacralizarea lui se manifestă prin instaurarea unei graniţe pe care numai unii şi în anumite momente o pot trece fără riscuri: în ajunul teofaniei, la porunca lui Dumnezeu, Moise ţine poporul în cadrul unei graniţe şi stabileşte un hotar împrejurul muntelui care astfel devine sfânt34.

De regulă, dacă deşertul apare ca un loc privilegiat de apariţie a sacrului, sacralitatea pe care această aparaţie i-o conferă este astfel localizată şi totodată temporară. Ca şi poporul care-l străbate, locul sfânt, în deşert, este un loc îndeosebi nomad. Orice tabără israelită înfiinţează aici în mod provizoriu un spaţiu sacru şi defineşte trei zone concentrice. în centrul dispozitivului este tabernacolul, sanctuarul mobil şi demontabil, ce conţine tablele Legii şi a cărui grijă este încredinţată doar leviţilor. în jurul şi înaintea tabernacolului, sunt copii lui Israel, orânduiţi fiecare sub un steag deosebit, după triburile lor părinteşti. Dincolo, este restul deşertului, lumea, fără hotare, locaşul necurăţeniei: acolo sunt trimişi leprosul, bărbatul sau femeia cu scurgere de sânge sau care au intrat în contact cu un cadavru, ca să nu murdărească incinta în mijlocul căreia sălăşluieşte Domnul. Este de ajuns totuşi ca Israel să ridice tabăra şi să se instaleze puţin mai departe, pentru ca hotarele sacrului să se deplaseze cu el.

Experienţa întemeietoare a deşertului şi a rătăcirii nu este mai puţin centrală, în memoria evreiească, decât cea a posesiunii, apoi a pierderii pământului. Cele trei mari sărbători de pelerinaj din calendarul liturgic, sărbători agricole care trebuiau apoi să asigure caracterul central al unui loc fix, Ierusalimul, aducând aici de trei ori pe an un val de credincioşi, sunt totodată legate în mod direct de

amintirea existenţei nomade a lui Israel în deşert, o existenţă pe care însuşi ritualul pelerinajului, ce le conferă pecetea lor specifică, tinde în parte să o readucă la viaţă. Pastele, primăvara, este comemorarea ieşirii din Egipt. Sărbătoarea Săptămânilor (*Şavuot*), cincizeci de zile mai târziu, este comemorarea dăruirii legii, în Sinai. Cât despre sărbătoarea Colibelor (*Sucot*), la începutul toamnei, ea redescoperă precaritatea vieţii în deşert şi este în mod clar o respingere a odihnei, o eliberare de o aservire faţă de loc: timp de şapte zile, Israel trebuie să plece din casele de piatră şi să trăiască în corturi, în amintirea corturilor pe care Dumnezeu i le-a dat drept locuinţă când l-a scos din Egipt.

Traversarea pustiului păstrează, de fapt, în memoria lui Israel care s-a sedentarizat, gustul unei prospeţimi şi al unei virginităţi evocate cu nostalgie: ea este timpul tinereţii şi al unei iubiri incipiente, timpul logodnei dintre Israel şi Dumnezeul său. De altfel, deşertul nu încetează niciodată să fie o ispită, el este perceput ca o şansă deschisă pentru un început mereu posibil, este, dincolo de exil, locul unei judecăţi şi al unei purificări ultime, înainte de ultima recucerire a pământului35. Pustiul are, dacă nu ca loc, cel puţin ca moment, o incontestabilă pozitivitate. înrădăcinarea nu şterge niciodată urma călătoriei, sedentarul rămâne fiul unui nomad, omul de aici ştie că vine de acolo. De aceea, Iosua îi aminteşte lui Israel, la capătul cuceririi şi în ajunul morţii sale, că strămoşii lui locuiau odinioară dincolo de Fluviu36. De asemenea, când cultivatorul îi prezintă lui Dumnezeu trufandalele recoltei sale şi îşi exprimă mulţumirea faţă de cel care i-a permis să moştenească acest pământ şi să se bucure de roadele lui, confesiunea sa începe cu aceste cuvinte: „Tatăl meu a fost un arameean pribeag, s-a dus în Egipt şi s-a aşezat acolo37…”

Amintirea unei expropieri iniţiale

Este revelator faptul că evreii au păstrat şi cultivat astfel o amintire atât de pregnantă a existenţei lor ca popor, înainte de sosirea în ţara făgăduinţei. Stăpânirea

ţării de către Israel nu este niciodată percepută ca un fapt de la sine înţeles, ca o dată firească. Doar numele lui este de ajuns să perpetueze amintirea unei dificultăţi iniţiale. Ea este mai întâi şi pentru multă vreme, „ţara Canaanului" sau „ţara cananeanului". Apoi, şi în mod mai general ea este „ţara" (*ha-areţ*), adică o ţară anonimă şi, totodată, ţara prin excelenţă3.

în corpusul scriptural, ea nu devine decât târziu şi, mai degrabă în mod excepţional, „ţara lui Israel" (*Eretlisrael*), în prima carte a lui Samuel38. Literatura biblică mărturiseşte de fapt o intensitate, ce nu a slăbit niciodată, în jurul unei interogaţii recurente: care este natura exactă a dreptului fiilor lui Israel pe pământul pe care Dumnezeu li l-a dat? Departe de a se prezenta ca o afirmare liniştită a acestui drept, Scriptura este mai degrabă o reflecţie neliniştită asupra lui.

a Acest obicei, predominant în mare măsură, s-a păstrat până în zilele noastre în ebraica modernă unde *ha-areţ* continuă să desemneze ţara lui Israel, spre deosebire de *huţ la-areţ*, „exteriorul ţării", adică „străinătatea".

Evenimentele tragice ale istoriei antice ale lui Israel nu puteau decât să consolideze această îngrijorare fundamentală. Pe la -931, la moartea lui Solomon unitatea regatului a fost distrusă printr-o schismă. în -722, regatul lui Israel, în nord, era distrus, iar locuitorii lui deportaţi în Asiria. în -586, era rândul regatului lui Iuda, la sud, să cadă, în timp ce o parte a iudeilor erau exilaţi în Babilon. Dumnezeu îşi părăsise oare poporul? Israel îşi pierduse oare orice drept pe pământul de pe care fusese alungat? De modul în care s-ar răspunde la aceste întrebări ar depinde de fapt legitimitatea unei speranţe şi posibilitatea unei întoarceri. Promisiunile făcute Patriarhilor evocau o stăpânire „veşnică": de asemenea, Dumnezeu îi asigurase lui David o domnie veşnică39. Evenimentele îndemnau de acum înainte la regândirea acestor asigurări divine, în termenii unor promisiuni condiţionale: urmaşii lui Avraam nu putea exercita un drept efectiv asupra pământului lor decât în măsura în care se arătau vrednici de acest drept.

Când scriu istoria perioadei monarhice, autorii biblici îşi propun drept misiune să explice de ce Israel, apoi Iuda, au fost alungaţi de pe pământul lor. Iar când se îndreaptă spre perioada anterioară, cea a lui Iosua şi a Judecătorilor, ei ne îndeamnă îndeosebi să interogăm sensul şi să examinăm condiţiile a ceea ce trebuie să numim o expropiere iniţială40.

Desigur că nu fără motive un exeget din secolul al XI-lea, cum este Rachi, comentând primul verset al Facerii, se întreabă de ce Tora, care, după opinia lui, este mai cu seamă Legea transmisă de Dumnezeu poporului său, nu se deschide cu menţionarea celei dintâi dintre poruncile date lui Israel ca neam (sacrificiul pascal)41, mai degrabă decât cu povestirea privind originea lumii. Unui cititor modem nu i-ar fi deloc greu să răspundă unei asemenea întrebări. El ar putea invoca o logică cronologică: trebuia, desigur, să se înceapă cu începutul. Sau o logică de expunere: trebuia să se înainteze de la general la particular, de la crearea omului la alegerea lui Israel. Totuşi, nu acesta este argumentul folosit de Rachi, nici de tradiţia exegetică mai veche din care se inspiră. Dacă Tora începe cu relatarea creării cerului şi Pământului de către

Dumnezeu, motivul este ca Israel să aibă ce să le răspundă neamurilor în ziua în care ele îl vor acuza că este un „hoţ” şi că i-a despuiat pe nedrept pe cananeeni de moştenirea lor. Afirmarea împărăţiei lui Dumnezeu pe pământ, în sens general, era de fapt singura în stare să justifice modul în care, după aceea, Dumnezeu avea să dispună de pământ, de data aceasta într-un sens deosebit. Stabilind de la bun început că el este creatorul lumii, Tora stabileşte totodată că Dumnezeu este singurul ei propietar legitim. El se poate folosi de ea cum vrea. Este cel care le dă partea lor neamurilor şi stabileşte hotarele popoarelor42. Astfel a putut hotărî într-un moment deosebit al istoriei să ofere un pământ aparte urmaşilor unui om deosebit (Avraam), în ciuda faptului că o astfel de făgăduinţă implica deposedarea precedenţilor lui ocupanţi. De asemenea, a putut, într-un alt moment al istoriei, pe

timpul lui Iosua, să realizeze printr-o expropriere violentă ceea ce făgăduise. Mai mult decât atât, generozitatea lui Dumnezeu faţă de Israel se măsoară după această expropiere însăşi.

Israel nu moşteneşte doar un teren sau un spaţiu. Ci o ţară, cu tot ce conţine ea, cu tot ce au clădit şi semănat pe ea primii ei stăpâni – oraşe pe care el nu le-a clădit, vii şi măslini pe care alţii i-au plantat pentru el43. Este oare totuşi posibil să justificăm doar prin arbitrariul divin, prin iubirea exclusivă pe care Domnul o poartă poporului său, o expropriere însoţită în afară de aceasta de distrugerea fizică a celor expropriaţi? Căci poruncile divine sunt limpezi şi interzic orice compromis. Popoarele pe care Israel trebuie să le deposedeze sunt menite nimicirii, niciun suflet nu trebuie să scape. De fapt, niciunul dintre oraşele care trebuie cucerite, cu excepţia unuia singur, nu hotărăşte să se predea în mod paşnic agresorului, astfel încât toate trebuie cucerite *mânu militari*. Şi astfel se poate înfăptui pe deplin proiectul divin, în virtutea căruia trebuia ca duşmanul să se împotrivească, pentru ca Israel să-l distrugă fără milă, „cum poruncise Domnul lui Moise44”.

Oricât de crud poate să pară cititorului modern, acest război de cucerire, care se transformă în război de exterminare, nu este defel rodul unui suprem arbitrar divin. Fără îndoială, pentru că îl iubeşte pe Israel, Dumnezeu îi oferă acest pământ ca moştenire, aşa cum i-a făgăduit lui Avraam, şi avem aici un efect al unei bunăvoinţe excesive, ceva gratuit în acest dar. în deposedare totuşi nu avem nimic asemănător, nimic gratuit. Crima cananeenilor a atins deplina măsură şi îndreptăţeşte de acum înainte cu prisosinţă nimicirea lor. Din cauza nelegiuirilor pe care le-au săvârşit, ţara a devenit necurată, Dumnezeu a cerut socoteală pentru desfrâul ei şi i-a alungat pe locuitori. Iar dacă Israel ar trebui să facă şi el asemenea fapte, aceeaşi pedeapsă s-ar abate neapărat asupra lui: „iar voi să păziţi toate poruncile mele… ca nu cumva să vă lepede şi pe voi pământul când îl

veţi întina, cum a aruncat el de la sine pe popoarele care au fost înainte de voi45”. Sălaş prin vocaţie al virtuţii şi al dreptăţii, această ţară alungă de la sânul ei viciul şi desfrâul întocmai ca un organism ce respinge hrana care-i dăunează. Nu contează, se pare, identitatea poporului a cărui comportare este în cauză.

Soarta menită primilor ocupanţi ai ţării este semnul patent al caracterului condiţional al atribuirii sale lui Israel. Paralelismul nu este totuşi absolut. Căci în timp ce sancţiunea cananeenilor este exterminarea, cea a fiilor lui Israel, în ziua în care vor păcătui împotriva Legii, va fi exilul. Desigur „puţini… vor rămâne46”, dar nu vor fi nimiciţi. Calea pocăinţei le va rămâne deschisă, va fi deajuns să se întoarcă la Domnul, pentru ca Domnul să-i facă, în cele din urmă, să se întoarcă pe pământul lor. Aici se află întreaga ambiguitate a Legământului, pentru care atribuirea pământului este o clauză esenţială. Israel intră în stăpânirea ţării, pentru a îndeplini acolo Legea lui Dumnezeu. întrucât Legământul este veşnic, stăpânirea ţării de către Israel este la fel. în schimb, întrucât Legământul este un contract, dacă Israel nu-şi îndeplineşte îndatoririle faţă de Dumnezeu, atunci dreptul de şedere pe acel pământ îi este retras. Aceasta nu implică totuşi anularea dreptului său de proprietate, care este imprescriptibil. De îndată ce încălcarea este ispăşită, Dumnezeu îşi va aminti iarăşi de legământ şi de ţară, pentru a face ca poporul său să se întorcă acolo47.

Această coexistenţă a principiului imprescriptibilităţii cu cel al condiţionalităţii subliniază ambiguitatea fundamentală a raportului dintre Dumnezeu şi poporul său, precum şi a raportului poporului cu ţara sa. în ce sens oare poate fi numit poporul proprietar al ţării? Aceasta uneori pare să nu aparţină cu adevărat altcuiva decât ei însăşi şi să fie înzestrată cu o autonomie caracteristică organismelor vii, întrucât îi respinge în mod firesc pe cei care nu-i plac. Totuşi, cel mai adesea, ea apare ca un bun inalienabil al lui Dumnezeu singur: „Pământul să nu-l vindeţi de veci, căci pământul este al Meu; iar voi sunteţi

străini şi venetici înaintea Mea48”. în fond, Israel nu deţine decât uzufructul pământului. Legislaţia agricolă biblică are numeroase dovezi în acest sens. Exploatarea solului este supusă unor restricţii. O dată la şapte ani, în anul sabatic, orice teren trebuie lăsat în pârloagă, iar la capătul a şapte cicluri sabatice, în anul jubileului, terenurile vândute în decursul celor 49 de ani precedenţi revin primilor proprietari. Folosirea produselor pământului nu este acordată imediat şi nici integral: aceste produse vin de la Dumnezeu şi trebuie să-i fie înapoiate în parte. în primii trei ani de recoltă a arborilor fructiferi nou plantaţi aceasta nu poate fi consumată; fructele din cel de-al patrulea an trebuie mâncate la Ierusalim în cinstea Domnului; doar începând din al cincilea an fructele pot fi folosite în mod liber. Orice recoltă dă loc unor prelevări diverse, care sunt partea lui Dumnezeu, a preoţilor şi a leviţilor, cărora le este interzis să posede terenuri. Roadele pământului nu sunt niciodată în întregime ale celui care-l stăpâneşte şi-l lucrează. Ele aparţin şi celui sărman şi celui care nu stăpâneşte niciun teren. Astfel se vor lăsa celor nevoiaşi spicele şi boabele de struguri care au căzut, ciorchinii mici care nu au fost culeşi, snopii uitaţi pe câmp la strângerea recoltei. De asemenea se va interzice întotdeauna, în folosul celor săraci, recoltarea unui colţ al ogorului49.

O ţară dezmembrată

Deşi legislaţia agricolă biblică a subliniat puternic limitele puse stăpânirii lui Israel asupra pământului cultivat, istoria, la rândul ei, şi-a însumat în mod obiectiv sarcina de a-i îngrădi vreme îndelungată stăpânirea asupra teritoriului. Cucerirea înfăptuită de Iosua şi de judecători a fost, de fapt, incompletă, pentru că, de la începuturile istoriei sale, Israel s-a arătat nevrednic de o însuşire integrală. O dinamică ambiguă se instalează atunci erodând întinderea teritoriilor plasate efectiv sub autoritatea triburilor. Dumnezeu a condiţionat limpede succesul campaniilor lor de respectarea unei reguli intangibile: nu-l va ajuta pe Israel în bătălii, decât exact în

măsura în care acesta se va arăta hotărât să ducă lupta până la capăt, să nu încheie nicio alianţă cu popoarele pe care trebuie să le exproprieze şi să nu se închine nici unuia dintre zeii lor. Şi invers, orice ispită de compromis, orice imitare a comportării băştinaşilor îl vor determina pe Dumnezeu să nu-i mai deposedeze pe aceştia în folosul lui Israel, astfel încât ei vor deveni pentru acesta o cursă şi o piedică primejdioasă, până când el însuşi va dispărea în cele din urmă de pe pământul ce i-a fost dăruit. Şi, evident, evreii îşi încalcă foarte curând datoria. Din cauza aceasta, o mare parte a ţării rămâne încă să fie cucerită, când Iosua, foarte înaintat în vârstă, începe să împartă teritoriile deja supuse între diferitele triburi. Copiii lui Israel nu moştenesc de atunci decât un pământ împuţinat. Enclavele cananeene cu care au încheiat alianţe şi care uneori le plătesc tribut compromit profund stăpânirea lor asupra ţării. Dumnezeu a hotărât să se slujească de ei pentru a-i încerca pe evrei şi a aprecia dacă aceştia vor merge sau nu pe căile sale, aşa cum au făcut înaintea lor străbunii50.

Caracterul indirect, condiţional şi fundamental instabil al raportului dintre Israel şi ţara lui datează astfel din primele timpuri ale instalării, şi nu va dispărea niciodată cu totul. Aşadar nu ne vom mira să vedem graniţele ţării lui Israel, inclusiv graniţele sale ideale, variind uneori mult, de la un text biblic la altul. Hotarele făgăduielii făcute Patriarhilor nu coincid exact cu cele pe care le trasează Moise în ajunul cuceririi51. în epoca lui Iosua şi a Judecătorilor, „ţara lui Israel” este un teritoriu care se întinde „de la Dan la Berşeba”, dar chiar în timpul domniei lui Solomon, când spaţiile cucerite tind să se apropie de limitele ideale ale făgăduinţei, ţara lui Israel rămâne în mod fundamental teritoriul locuit efectiv de Israel, adică tot de la Dan la Berşeba. Este remarcabil să notăm că, exceptându-l pe Ezechiel, care se gândeşte la viitor52, niciun Profet nu pare să fi fost preocupat de problema graniţelor şi nici să fi reproşat vreodată oricărui suveran că s-ar fi mulţumit cu un teritoriu redus şi că nu i-

ar fi plăcut să realizeze proiectul lărgit al făgăduinţei.

Paradoxal, ţara lui Israel estre limitată şi, totodată, extensibilă la nesfârşit53. Graniţa ei estică pare să fie Iordanul. Trebuie să treci peste acest fluviu, ca să intri în ţară. A nu-l traversa, aşa cum dovedeşte dorinţa exprimată de Moise şi refuzul lui Dumnezeu de a-i răspunde, înseamnă a rămâne în afara ţării54. Şi totuşi, Ruben, Gad şi jumătate din tribul lui Manase nu cer ei oare să se stabilească chiar în Transiordania, pe malul estic al fluviului, aşadar dincoace de acestă limită simbolică? Iar această cerere nu este ea satisfăcută? Să fi încetat Iordanul cu acest prilej să fie o graniţă? Statutul Transiordaniei rămâne în realitate foarte ambiguu. Moise este cel care atribuie această regiune celor două triburi şi jumătate, care au vrut să se instaleze în ea, în timp ce restul poporului a primit de la Dumnezeu însuşi „ţara" propriu-zisă, adică toată întinderea ţării situate la vest de Iordan55. Ruben, Gad şi jumătate din tribul lui Manase, care trăiesc în Transiordania, se tem de altfel ca fraţii lor să nu-i considere într-o zi drept străini, pretextând că Dumnezeu a pus între ei o „graniţă", Iordanul, şi că din această cauză nu au „nicio legătură cu Domnul". De aceea ei sunt ispitiţi să ridice propriul lor altar, o acţiune care împinge imediat restul Israelului la o reacţie războinică. Conflictul este în cele din urmă rezolvat pe cale paşnică, ambiguitatea statutului Transiordaniei fiind totuşi confirmată prin propunerea făcută de Israel celor care au preferat să rămână dincoace de Iordan: dacă pământul pe care-l stăpânesc le pare necurat, pot oricând să traverseze fluviul şi să vină „în pământul moştenirii Domnului, unde se află cortul Domnului" şi să se stabilească acolo56…

La cicatricile unei cuceriri imperfecte se adaugă astfel ceea ce putem numi graniţe interioare. Din acest punct de vedere, domniile lui David şi Solomon par mai curând perioade scurte de lumină. Pentru că Solomon a luat în căsătorie multe femei din rândul popoarelor cu care Domnul îi interzisese lui Israel să se amestece, pentru că, urmând exemplul lor, el a adus jertfe idolilor acestora,

regalitatea va fi în parte luată de la urmaşii săi, iar teritoriul, la unificarea căruia a contribuit, va fi împărţit. Roboam, fiul său, nu va moşteni decât posesiunile lui Iuda şi Veniamin, în timp ce Ieroboam, slujitorul său, va instaura o dinastie nouă şi concurentă în nordul ţării. Gestul profetului Ahia, vestindu-l pe Ieroboam de norocul lui, este elocvent: el ia mantia nouă a acestuia, o rupe în douăsprezece bucăţi şi îi dă zece, reprezentând teritoriul celor zece triburi asupra cărora este chemat să domnească57. De acum înainte, două regate îşi împart în mod inegal ţara lui Israel. Această sfâşiere iniţială va ocupa un loc central în conştiinţa evreiască. Ea nu va fi niciodată remediată. Dispariţia regatului din nord şi deportarea locuitorilor lui în -722 nu-i vor pune capăt decât în aparenţă. în realitate, ele nu vor face decât să o agraveze, fiecare evreu păstrând nostalgia acestor zece triburi pierdute, exilate pe tărâmuri îndepărtate, dincolo de un fluviu mitic de netrecut, Sambation. Această nostalgie este totuşi în mai mare măsură cea a unităţii neamului, decât a unităţii teritoriului. Disparitatea teritorială nu are decât un impact limitat asupra unităţii conştiinţei naţionale, pentru că, în fond, unitatea poporului lui Israel rezultă mult mai mult din legământul său cu Dumnezeu unul, decât din înrădăcinarea sa într-un singur teritoriu.

Popor sedentar, Dumnezeu nomad

Legăturile înnodate istoric şi simbolic de Israelul biblic cu ţara sa par, aşadar, foarte complexe. Ataşamentul său faţă de lege şi vocaţia sacerdotală îi permit să treacă peste unele contingenţe teritoriale, şi el are grijă să nu uite că nu deţine decât uzufructul pământului pe care-l cultivă. Acest ataşament distanţat faţă de pământ nu implică totuşi nicio punere în valoare *a priori* a nomadismului. Pentru Cain, rătăcirea este o pedeapsă. Pentru Israel, în deşert, ea nu este decât un moment, o etapă a unui parcurs care duce la Pământul făgăduinţei, căci această destinaţie dă întregul sens călătoriei. Profetul Ieremia laudă, desigur, exemplul recabiţilor care, dând

ascultare îndemnului strămoşului lor comun, nu beau vin, nu clădesc case, nu seamănă seminţe, nu plantează viţă şi trăiesc în cort. Dar, în realitate, el nu face acest lucru ca să laude modul lor de existenţă care, de altfel, le garantează zile îndelungate pe pământul pe care stau. Grija lui este mai degrabă să pună simţul legii pe care-l au aceştia şi fidelitatea lor faţă de părintele lor trupesc în contrast cu slăbiciunile de care Israel se face prea adeseori vinovat, în practicarea poruncilor pe care i le-a transmis Părintele său ceresc58.

Timpul liturgic biblic se calchiază după timpul agricol, iar sărbătorile care comemorează peregrinările evreilor în deşert urmează totodată în decursul anului progresul muncii pământului. Când se bucură de atenţia divină, iar ploile cad pe el cu regularitate, pământul lui Israel este o regiune fertilă şi spaţioasă, unde curg laptele şi mierea, ai cărei ciorchini de struguri sunt atât de mari încât trebuie purtaţi de doi oameni cu ajutorul unei prăjini, o ţară care produce grâu şi orz, struguri, smochine şi grenadine, măsline uleioase şi miere, unde nu mănânci pâine cu zgârcenie şi nu-ţi lipseşte nimic59. Fericirea biblică este o fericire agrară, a cărei culme este atinsă în perioada ideală a suveranităţii lui Israel asupra pământului său, sub domnia lui Solomon: „Iuda şi Israel erau nesfârşit de mulţi la număr, ca nisipul de pe ţărmul mării, mâncau, beau şi se veseleau60”. Nefericirea este, dimpotrivă, să clădeşti case care nu vor fi locuite, să plantezi viţă al cărei vin nu se va bea. Pedeapsa păcatului nu este doar exilul, este şi paragina pământului: ogoarele roditoare devin pustiu, oraşele sunt nimicite de focul mâniei divine, toată ţara devine singurătate. în ceea ce priveşte speranţele de întoarcere şi de refacere, Profeţii le exprimă tot în termeni agrari: cel ce ară va ajunge din urmă pe cel ce seceră, şi cel ce calcă strugurii pe cel ce seamănă, din munţi va curge sucul viţei, de pe dealuri va curge lapte, iar toate pâraiele lui Iuda vor fi pline de apă61.

Sunt numeroase în literatura biblică mărturiile acestei înrădăcinări în pământ şi ale recunoştinţei lui

Israel faţă de Dumnezeu cel ce a făcut-o cu putinţă. Istoria Israelului biblic se caracterizează prin această trecere treptată şi hotărâtă de la nomadism la sedentarism. Şi, în curând, modelul urban este cel ce se va impune faţă de spaţiul rural. Din acest punct de vedere, existenţa Ierusalimului, fortăreaţă iebuseeană, cucerită târziu de David, şi promovarea la rangul de capitală a regatului, modifică în profunzime, consolidându-l şi stabilizându-l, raportul lui Israel cu teritoriul lui. Acesta este de acum înainte înzestrat cu un centru de greutate, loc al puterii prin excelenţă, către care se îndreaptă toate privirile. Ierusalimul este primul oraş israelit în sensul propriu al acestui termen: el nu este al nici unui trib şi e locuit de o populaţie rezultată din toate triburile. Transferarea Chivotului Legământului3 între zidurile lui, apoi ridicarea sanctuarului fac din el oraşul sfânt al întregului Israel. Alegerea divină a Ierusalimului o continuă pe cea a poporului şi a pământului. Ea este semnul realizării făgăduinţei şi al succesului Legământului: ea manifestă pe deplin autonomia politică a lui Israel pe pământul lui62.

Rămâne totuşi evident că Dumnezeu însuşi nu urmează decât cu întârziere exemplul poporului său, ca şi cum ar avea vreo reţinere să treacă, la rândul său, de la un mod de viaţă nomad la unul sedentar, să-şi părăsească existenţa rurală pentru o existenţă citadină63. David a mutat foarte devreme Chivotul Legământului la Ierusalim. Dar, curios lucru, Chivotul continuă să stea sub cort, în timp ce regele însuşi locuieşte într-un palat zidit. Când David se gândeşte să repare această asimetrie, Dumnezeu nu pare încântat de perspectiva schimbării şi protestează cu tărie: „Tu oare a Chivot conţinând tablele Legii, plasat la început în centru sactuarului mobil din deşert, apoi în Sfânta Sfintelor din Templul din Ierusalim.

ai să-mi zideşti casă pentru locuinţa mea, când eu n-am locuit în casă din ziua în care i-am scos pe fiii lui Israel din Egipt şi până astăzi, ci am trecut din cort în cort?”64. Dumnezeu se lasă mult mai greu decât poporul său închis într-un loc, şi, mai mult încă, într-un loc fix. Solomon,

căruia îi va reveni cinstea de a ridica sanctuarul, nu va uita să sublinieze aceasta în discursul său de inaugurare. Dumnezeu locuieşte oare pe pământ? Când tot cerul nu-l poate încăpea, cum ar putea oare să-l cuprindă casa ce i-a fost clădită65? Unicitatea locului de cult se va impune întotdeauna cu greu, inclusiv după construirea Templului: Astfel, Profetul Ilie nu şovăie să ridice un altar şi să aducă jertfe Domnului pe muntele Cârmei şi nu la Ierusalim66. Preeminenţa absolută a sanctuarului central nu se va impune, de fapt, decât după întoarcerea exilaţilor iudei din Babilon, într-un context istoric şi teritorial cu totul nou, după cum vom vedea îndată.

Nomadismul lui Dumnezeu a supravieţuit astfel sedentarizării poporului acestuia. Şi pământul însuşi, ca loc al cultului închinat lui Dumnezeu, pare să aibă vocaţie să se nomadizeze. Lucrul acesta reiese din aventura lui Neeman, un general al armatei regelui Siriei, atins de lepră. Când se prezintă în faţa profetului Elisei, acesta îi spune să se scufunde de şapte ori în Iordan. Bolnavul îşi arată mai întâi descumpănirea: se aştepta mai degrabă la o punere a mâinilor şi la o invocare a numelui Domnului, şi se îndoieşte foarte tare că apele din Israel fac mai mult decât cele din ţara sa. Se hotărăşte totuşi să facă această scufundare şi iese din fluviu vindecat. Atunci se întoarce la Elisei şi-i spune: „Iată, am cunoscut că în tot pământul nu este Dumnezeu decât numai în Israel!” Se obligă să nu mai aducă jertfe altor zei decât lui Dumnezeu şi cere să poată duce cu el „pământ cât pot duce doi catâri67”. Toată această relatare poartă pecetea ambiguităţii. Neisraelitul face o primă deplasare: se duce în ţara lui Israel cu speranţa să afle aici vindecarea. Ajuns aici, îşi pune toată încrederea în oameni şi în Dumnezeul pe care aceştia îl slujesc, mult mai mult decât în pământul însuşi. Cu toate acestea, el este vindecat de pământ, sau mai precis de apele care-l străbat. El nu trage totuşi concluzia că trebuie să rămână pe pământul care l-a salvat şi se întoarce acasă. Dar ia cu el în mod concret şi simbolic un pic din pământul acesta pe care-l părăseşte. Pământul îl urmează întrucâtva,

şi pe acest pământ dislocat se va putea ruga adevăratului Dumnezeu.

Ceea ce ne arată aventura lui Neeman este de fapt existenţa a două ţări. Una este un pământ uman, ţara concretă pe care Dumnezeu a dat-o ca reşedinţă unui popor concret şi pe care cel născut acolo are vocaţia firească de a trăi. Pentru Neeman, este Siria şi fireşte că se întoarce acolo. Celălalt este un pământ „divin", locul atopic al întâlnirii omului cu Dumnezeu. Neeman descoperă locul acesta în pământul lui Israel, dar apoi îl poate lua cu sine.

Pentru evreu, situaţia este mai complexă şi, totodată, mai simplă. Mai complexă, pentru că, din punct de vedere istoric, locul său firesc a fost mai întâi locul atopic al întâlnirii cu Divinul, un loc mobil, care l-a urmat de-a lungul peregrinărilor sale prin deşert, pentru că doar ulterior pământul lui Israel a devenit locul său firesc de şedere şi pentru că drepturile lui asupra acestui loc pot fi totuşi compromise printr-o încălcare a contractului Legământului. Mai simplu, de asemenea, fiindcă pentru israelitul instalat pe pământul lui Israel, pământul „uman" şi pământul „divin" coincid de acum înainte în întregime, şi pentru el orice exil este de acum înainte smulgerea nefirească din locul său de şedere şi, totodată, semnul şi cauza unei alterări a raportului său cu Divinul.

De te voi uita, Ierusalimea…

Experienţa exilului dă astfel, în mod firesc, loc expresiei adesea sfâşietoare a unei duble nostalgii. Nu vom amniti aici cuvintele a „… uitată să fie dreapta mea. Să mi se lipească limba de gâtlej, de nu mă voi gândi la tine; de nu voi pune Ierusalimul începătură a bucuriei mele!" (Psalmul 136,5,6) din celebrul Psalm 136, unde exilaţii din Iuda se aşază pe malurile fluviului Babilon pentru a plânge la amintirea Sionului. Un singur detaliu ne va reţine totuşi atenţia: când asupritorii lor le cer să intoneze „un cântec din Sion", iudeii îndoliaţi refuză în următorii termeni: „cum să cântăm *cântarea Domnului* în pământ străin?" Elocventă alunecare de vocabular! Pentru exilaţi un

„cântec din Sion” nu este nimic altceva decât un „cântec pentru Domnul”. Căci Sionul nu este doar un loc geografic, este locul unde se află Domnul. Nicio diferenţă între pământul „uman” şi pământul „divin”. Orice literatură a exilului se transformă astfel spontan în teologie a exilului şi, după cum vom vedea, în etică a exilului. Păstrând în amintire distrugerea regatului Samariei şi împrăştierea celor zece triburi din nord, în -722, exilaţii iudei din -586 îşi pun întrebări îngrijoraţi cu privire la cauzele şi sensul exilului lor şi la legitimitatea speranţelor de întoarcere.

Acestui tip de întrebări literatura biblică, în diferitele ei straturi, i-a oferit răspunsuri variate care, dincolo de aparenta lor diversitate, denotă o mare coerenţă. Pentru că Israel a încălcat contractul care-l lega de Dumnezeu, acesta a sfărâmat legătura ce-l lega pe Israel de pământul lui. Israel a intrat pe acest pământ ca să respecte pe el Legea. Păcatul este cel care-l condamnă la exil şi, totodată, condamnă pământul la paragină. Hotarele lui Israel nu sunt asigurate decât atâta timp cât Israel respectă hotarele Legii. Orice confuzie, orice ştergere a graniţei între sacru şi profan, între ceea ce este permis şi ceea ce este interzis, între bine şi rău, duce în mod inevitabil la exil. Invers, orice refacere a acestei graniţe deschide calea întoarcerii.

Pentru a nu-şi pierde cu totul teritoriul, Israel, după cum s-a văzut, trebuie să accepte în mod periodic să slăbească stăpânirea pe care o are asupra lui, astfel încât, la început, raportul său cu timpul este cel care condiţionează raportul cu spaţiul. Confuzia în ceea ce priveşte timpul induce de fapt în mod inexorabil confuzia în ceea ce priveşte spaţiul. Astfel, unele surse insistă asupra gravităţii infracţiunilor faţă de regulile anului sabatic şi ale jubileului: întrucât o dată la şapte ani, anul de pauză nu a fost respectat cu stricteţe, pământul îi alungă pe locuitori ca să facă o pauză cu de la sine putere, de şaptezeci de ani la rând. De asemenea, la Ieremia şi Isaia, speranţa întoarcerii este legată de respectarea cu stricteţe a odihnei săptămânale de sabat3 şi de ora

refacerii, Neemia le atrage din nou atenţia evreilor împotriva oricărei profanări a acestei zile sfinte, o profanare pentru care părinţii lor au fost pedepsiţi prin toate nenorocirile care s-au abătut asupra lor şi a Ierusalimului68.

Altă confuzie cu consecinţe grave: încălcarea hotarelor sexuale, etnice şi cultice. Incestul, actul sexual în timpul menstruaţiei, adulterul, homosexualitatea masculină, bestialitatea, fac parte dintre grozăviile cu care primii ocupanţi ai Canaanului au murdărit ţara şi pentru care ei au fost alungaţi. Israel trebuie să se abţină neapărat de la ele: orice imitare a moravurilor desfrânate ale cananeenilor idolatri îl condamnă irevocabil la exil69. Orice alianţă cu ei este interzisă, întrucât este plină de ameninţări: „Nu cumva să intri în legătură cu locuitorii ţării aceleia, pentru că ei urmând după Dumnezeii lor te vor pofti şi pe tine să guşti din jertfa lor; şi vei lua fetele lor soţii pentru fiii tăi şi fetele tale le vei mărita după feciorii lor, şi vor merge fetele tale după Dumnezeii lor şi fiii tăi vor merge după Dumnezeii lor70”. Aceste trei încălcări majore sunt, în realitate, strâns legate între ele şi contribuie la aceeaşi dinamică negativă: căsătoriile cu populaţiile idolatre duc la practicarea idolatriei, iar cultele idolatre sunt ele însele asociate unor practici sexuale vinovate. La ora întoarcerii din Babilon, Ezdra şi Neemia reafirmă cu vigoare interzicerea exogamiei şi le cer acelora dintre iudei care s-au făcut vinovaţi de o asemenea infracţiune, să-şi alunge soţiile străine şi copiii pe care acestea i-au născut71.

Marii profeţi vor contribui la sfărâmarea jugului acestei cauzalităţi strict legale şi cultice a exilului. Anumite dispoziţii ale a In ebraică, „zi liberă, zi de odihnă”. Ultima zi a săptămânii în calendarul evreiesc, care începe vineri seara la apusul soarelui şi se termină sâmbătă seara la căderea nopţii.

Pentateuhului fac deja ca şederea pe pământ să depindă de respectarea unor norme mai etice, precum cinstirea datorată părinţilor, conform celei de-a cincea

porunci, sau folosirea unor greutăţi exacte şi a unor măsuri corecte72. Dar Profeţii clasici sunt cei care vor duce la deplina ei cristalizare această condiţionalitate etică. Ei sunt cei care vor ridica morala socială la rangul de condiţie fundamentală a existenţei naţiunii pe pământul ei, şi aceasta împotriva ideii poporului conform căreia Dumnezeu nu ar cere nimic altceva decât împlinirea unui ritual. Israel trebuie să practice mai presus de orice justiţia şi dreptul, să nu-i asuprească pe străini, pe văduvă şi pe orfan, să evite să facă să curgă sânge nevinovat, dacă vrea ca Dumnezeu să-l lase să locuiască pentru totdeauna pe pământul pe care l-a dat strămoşilor săi73.

Exilul este astfel sancţionarea încălcării repetate la nesfârşit a numeroase hotare. Dar el este şi ispăşire. Şi nu este deloc menit să dureze veşnic. Căci pocăinţa sinceră, respectarea sabatului, practicarea endogamiei, rigoarea morală, întoarcerea la Lege şi la Dumnezeu vor deschide calea adunării şi a restaurării, calea întoarcerii la acest pământ. Dumnezeu se va milostivi de poporul său, îi va aduna din nou pe membrii împrăştiaţi ai acestuia, iar Israel mâine va stăpâni din nou ţara pe care odinioară au stăpânit-o părinţii lui. Profeţii nu vor osteni vestind viitorul luminos al întoarcerii, întoarcere a tuturor şi definitivă. Dar deşi reafirmă elocvent, într-un sens neapărat particularist, caracterul imprescriptibil al legăturii lui Israel cu Locul său, viziunile profetice ale reinstalării sale alunecă totuşi în mod ineluctabil spre utopie şi universal – o alunecare în deplină armonie cu eticizarea pe care am amintit-o. Spre utopie mai întâi, pentru că nicio întoarcere parţială, fragilă, ca aceea a exilaţilor din Babilon, nu va putea fi în cele din urmă considerată realizarea lor, pentru că orice suveranitate ralativă şi ameninţată nu va putea niciodată să împlinească aşteptarea acestui timp în care un popor nu va mai trage sabia împotriva altui popor şi în care nu se va mai învăţa arta luptelor. Spre universal apoi, pentru că restaurarea aşteptată nu-l mai priveşte doar pe Israel, pentru că soarta omenirii întregi depinde de ea, pentru că pământul lui Israel este, într-un sens, chemat să

devină pământul tuturor neamurilor. Sanctuarul reconstruit de acum înainte „se va chema casă de rugăciune pentru toate neamurile”: Multe popoare vor urca muntele Domnului pentru a merge acolo, deoarece „din Sion va ieşi legea şi cuvântul Domnului din Ierusalim74”.

Extrema exaltare a pământului şi a raportului lui Israel cu acest pământ ajunge astfel la un dublu paradox. Literatura profetică deschide, pe de o parte, neamurilor calea unei universalizări a raportului faţă de pământ. Şi ea conţine pe de altă parte, pentru Israel, germenii unei derealizări a pământului şi a răsturnării lui într-o metaistorie. Desigur, legăturile lui Israel cu pământul concret sunt încă departe de a fi tăiate. Va fi nevoie de alte evoluţii şi de alte catastrofe pentru ca această derealizare şi această răsturnare să fie efective. Un edict al persanului Cyrus, în -538/ -539, le permite în scurt timp anumitor exilaţi iudei să se reinstaleze pe pământul strămoşesc, o societate evreiască autonomă se reorganizează aici, un Templu este reconstruit în acest loc. Fapt este că imperfecţiunea acestei întoarceri şi spiritul viziunilor profetice îi vor instala definitiv pe Israel şi pământul său într-un raport conceput mai cu seamă în termeni de nostalgie şi de speranţă. Pământul stăpânit odinioară nu va mai conteni vreodată să fie un Pământ al făgăduinţei.

2. PĂMÂNTUL SFÂNT

Noi orizonturi

Obişnuim să situăm în anul 70 al erei noastre marea cezură a istoriei antice a lui Israel. Nenumăraţi factori au contribuit la a atribui acestei date locul pe care îl ocupă în memoria evreiască, precum şi în memoria neevreiască. Prin caracterul ei definitiv, distrugerea celui de al doilea Templu de către romani pare de fapt să închidă o epocă şi să deschidă alta. După 70, cu excepţia ultimei şi catastrofale răscoale împotriva Romei din 132-135, poporul evreu încetează să aspire pentru prezent la orice suveranitate politică şi va trebui să aştepte jumătatea secolului XX pentru ca o parte a membrilor săi să se

reconstituie în stat-naţiune independent, pe o porţiune a pământului strămoşesc. în ceea ce o priveşte, gândirea creştină a fost multă vreme tentată să vadă în distrugerea sanctuarului sancţiunea anunţată pentru respingerea de către evrei a caracterului mesianic şi a mesajului lui Iisus, şi punctul de pornire al unei împrăştieri şi al unor umiliri ce au de acum înainte valoare de mărturie, cărora doar o ultimă convertire le-ar putea pune capăt într-o zi. Este adevărat, pe de altă parte, că în practica liturgică evreiască, catastrofa din 70 este în centrul comemorării anuale din 9 ava, şi că se obişnuieşte în acea zi să se amintească în mod solemn credincioşilor îndoliaţi numărul de ani care s-au scurs de atunci. Aşa stând lucrurile, conform tradiţiei evreieşti şi concepţiei sale ciclice asupra istoriei, 9 *av* este şi data a Lună a calendarului ebraic corespunzând cu iulie-august.

altor evenimente grave şi dureroase din istoria naţională: în acea zi, evreii ar fi fost condamnaţi să nu intre în Canaan, în urma episodului cu cercetaşii, Betar, ultima fortăreaţă a răsculaţilor din 135 ar fi căzut, iar pământul Ierusalimului ar fi fost „arat" de împăratul Hadrian1. După aceea şi în acelaşi mod, 9av va fi asociat cu expulzările evreilor din Anglia (1290), din Franţa (1394) şi din Spania (1492). Dar nu se poate uita mai cu seamă faptul că 9 *av* este, de asemenea şi îndeosebi, data distrugerii primului Templu în -586.

Dar din punctul de vedere al raportului evreilor cu teritoriul, primul eveniment este cel care marchează principala ruptură. Căci, spre deosebire de exilaţii din regatul Samariei, deportaţi în -722 în Asiria, a căror urmă în cele din urmă s-a pierdut, deportaţii iudei din Babilon vor păstra, pe locul exilului lor, o conştinţă de sine şi o aspiraţie spre întoarcere persistente. Existenţa lor se dezvoltă de acum înainte în tensiune între două locuri: exilul (*Galut*) şi Ţara sfântă. îngăduind întoarcerea fizică a unora dintre exilaţi pe pământul patriei pierdute şi ajutând la reconstituirea pe acest pământ a unei vetre de autonomie evreiască relativă, decretul lui Cyrus nu avea să

suprime deloc, ci, dimpotrivă, să întărească această bipolarizare a condiţiei existenţiale evreieşti. Căci această întoarcere nu este prin nimic o întoarcere la situaţia anterioară. Sursele rabinice clasice, apoi medievale, au arătat, de altfel, întotdeauna o netă reticenţă în a-i recunoaşte celui de al doilea Templu o demnitate echivalentă celei a primului: astfel un pasaj talmudic notează că fiind construit nu de către un descendent al lui Sem (aşa cum era Solomon), ci de un fiu al lui Iafet (Cyrus), acest al doilea sanctuar nu avea să primească niciodată Prezenţa divină, pentru că aceasta nu poate sălăşlui decât în corturile lui Sem2. în plus, doar puţini dintre exilaţi se întorc în Palestina. Aşadar, împrăştierea nu conteneşte. însă devenind, cel puţin teoretic, voluntară, ea îşi schimbă în mod necesar semnificaţia. în sfârşit, cu excepţia parantezei hasmoneene (-140/-63), marcată de reinstaurarea unei depline independemţe politice şi de recucerirea teritoriilor care au făcut parte din vechile regate Israel şi Iuda,

Palestina nu va conteni să fie integrată unor ansambluri geopolitice extraordinar de vaste – marile imperii antice, persan, elenistic, apoi roman. Aceste imperii, mai cu seamă Roma, nu au, în calitate de structuri de putere, un caracter naţional: sunt cadre instituţionale neutre, care creează un climat „internaţionalist", propice dezvoltării unui universalism al civilizaţiei. A fi roman, de exemplu, nu mai este o problemă de origine ancestrală, ci de participare la viaţa lumii civilizate romane, şi, în 212, Caracalla va acorda cetăţenia romană tuturor locuitorilor Imperiului. Această modificare a statutului pământului lui Israel în raporturile sale cu ansamblul lumii locuite, asociată cu diseminarea populaţiei evreieşti şi cu internaţionalizarea condiţiei evreieşti, avea să constituie una dintre provocările majore ale erei noi3.

în această privinţă, poziţia istoricului Flavius Iosephus, omul care, după ce a luptat împotriva romanilor în Galileea, asistă alături de ei la distrugerea Ierusalimului în 70, traduce o răsturnare a perspectivelor, iar aceasta,

fără a fi generală în lumea evreiască, nu este totuşi mai puţin revelatoare. Când scrie istoria antică a poporului său şi cea a evenimentelor pe care le-a trăit personal, Iosephus, ce provine dintr-o familie sacerdotală, a cărui mamă este de ascendenţă hasmoneeană, şi care s-a născut la Ierusalim, a devenit un evreu din diaspora. El trăieşte într-o lume care depăşeşte cu mult hotarele Iudeei şi discursul lui datorează fără îndoială mult modului său personal de a se situa în această lume. Iar după opinia lui, centrul făgăduinţei făcute lui Avraam nu este dăruirea pământului lui Israel, ci, în principal, sporirea urmaşilor acestuia. Iar dezvoltarea împrăştierii este pentru el mult mai puţin decât o pedeapsă, este îndeplinirea însăşi a acestei făgăduinţe. Israel a devenit atât de numeros, încât pământul său nu-l poate cuprinde, iar de acum înainte evreii sunt chemaţi să se înmulţească şi să locuiască de la un capăt la celălalt al lumii!

Mai puţin radicală fără îndoială, dar la fel de semnificativă, este atitudinea filosofului şi comentatorului Filon, un evreu din Alexandria, de cultură elenistică, născut cu o jumătate de secol înainte de Iosephus şi mort înainte de catastrofa din 70. Ca exeget, Filon, care a făcut totuşi el însuşi fizic pelerinajul la Ierusalim, marchează o netă tendinţă de a alegoriza relatarea scripturală a peregrinărilor patriarhilor. El vede aici mai degrabă o migraţie a sufletului decât o migraţie fizică. Pământul este identificat cu moştenirea înţelepciunii, iar stăpânirea lui veşnică trimite la controlul spiritului (Avraam şi descendenţii săi) asupra corpului (Canaanul). Etapă în dezvoltarea sufletului, instalarea în Canaan nu este totodată cea mai pozitivă, şi, în orice caz, nu ultima: de fapt Filon nu poate plasa punctul culminant al călătoriei într-un loc din care Moise este absent. Chiar prescripţiile legale privind direct pământul sunt învestite de el cu o funcţie pedagogică: anul sabatic te formează să-ţi stăpâneşti dorinţele, interdicţia de a vinde un teren pentru totdeauna aminteşte că lumea este o cetate străină, al cărei singur cetăţean autentic este Dumnezeu.

Precum Iosephus după el, Filon introduce astfel în viziunea sa asupra identităţii evreieşti o dimensiune de universalism, care poate părea, prin anumite laturi, puţin compatibilă cu particularismul explicit al teologiei biblice a pământului. Iudaismul lui este, în realitate, o naţionalitate religioasă a cărei legătură cu o bază etnică sau teritorială o minimalizează. Astfel, el poate face în mod firesc deosebirea, când aminteşte credinţele evreului din diaspora, dintre ataşamentul faţă de *patrie*, adică un loc în afara Palestinei unde s-a născut şi a crescut, şi ataşamentul faţă de *metropola* lui Israel, adică de Ierusalim, locul de naştere a colectivităţii căreia îi aparţine4.

Ar fi desigur excesiv să considerăm atitudini cum sunt cele ale lui Filon şi Flavius Iosephus reprezentative pentru ansamblul lumii evreieşti, asupra perioadei de altfel foarte îndelungate, care merge de la reconstrucţie (-538/-539) la distrugerea definitivă a celui de al doilea Templu (70). Ele sunt totuşi, la capătul drumului şi în mediile evreieşti elenizate, semnele evidente ale evoluţiei raportului faţă de pământul lui Israel, care a atins, în diverse moduri, diferitele straturi ale iudeităţii antice.

O reînsuşire parţială

Amploarea acestei extinderi treptate a orizonturilor experienţei evreieşti oferă, în orice caz, un puternic contrast cu relativa modestie a restauraţiei conduse, în secolul al Vl-lea înaintea erei noastre, de oameni precum Ezdra, Neemia sau Zorobabel..

Realizare a profeţiilor lui Ieremia5, întoarcerea exilaţilor din Imperiul Babilonian este prezentată de Biblie drept rodul unei duble cauzalităţi: politică, întrucât Cyrus o hotărăşte, şi divină, pentru că Domnul îl inspiră pe acesta să-i îndemne pe supuşii săi iudei să-şi reconstruiască Templul. Iniţiativa, aşadar, nu provine de la evreii înşişi: în realitate ea nu poate interveni decât la capătul exilului stabilit de Dumnezeu însuşi. Când ajung pe pământul patriei, puţinii oameni care s-au hotărât să facă această călătorie nu găsesc congeneri, ci o populaţie

locală, străină şi duşmănoasă. Căci sursele scripturale amintesc de un „popor din ţară” sau de „popoare din ţări”, pe care le prezintă drept urmaşe ale deportaţilor aduşi din Asiria de Sargon, în secolul al VlII-lea înaintea erei noastre, pentru a repopula Samaria, golită de locuitorii ei israeliţi6. Această eterogenitate etnică iniţială nu va dispărea niciodată; ea va avea chiar tendinţa de a spori considerabil sub stăpânirile elenistică şi romană. Pământul lui Israel nu redevine deci deloc, şi în orice caz nu exclusiv, pământul evreilor. De fapt, criteriul spaţial şi criteriul etnic nu vor mai coincide niciodată: mulţi neevrei trăiesc pe pământ şi mulţi evrei continuă să trăiască în afară, îndeosebi în Egipt şi în Imperiul Babilonian. Pe de altă parte, noua colonie din Iudeea nu restabileşte o situaţie politică şi culturală comparabilă cu cea a vechiului regat al lui Iuda. Hotarele lui sunt astfel mult mai strâmte7.

Este adevărat că acţiunea de reconstrucţie nu este defel marcată de preocuparea pentru o recucerire teritorială. Chiar mult mai târziu, în epoca haşmoneeană, nu se face război pentru pământ, ci pentru lege. Când în -167, reacţionând la politica de elenizare forţată a lui Antioh al IV-lea Epifanes, Iuda Macabeul şi fraţii săi iau armele, scopul lor este limpede: „Să ridicăm surparea poporului nostru şi să facem război *pentru el şi pentru cele sfinte**”. Motivul răscoalei este mai întâi religios. Pământul nu este eliberat de sub stăpânirea străină, decât pentru că această eliberare este necesară pentru îndeplinirea integrală a Legii. Extremismul zeloţilor3 înşişi, în secolul I al erei noastre, nu poate fi redus la un simplu iredentism. El nu poate fi înţeles decât prin referire la un context social deosebit şi la puternice aşteptări mesianice. Este aspiraţie spre libertate, afirmare a regalităţii exclusive a lui Dumnezeu şi respingere fără compromis a oricărei tiranii păgâne, indiferent dacă aceasta se traduce printr-o însuşire scandaloasă de teritorii, sau printr-o presiune fiscală insuportabilă9. Tot astfel, în secolul următor, adeziunea unui înţelept precum Akiva la răscoala lui Bar-Kochba nu trebuie să ne facă să ne înşelăm. Căci deşi

numeroase texte, în spacial talmudice, relatează că Akiva a fost întemniţat de autorităţile romane şi că a pierit în urma torturii, principalul motiv al acestui tratament nu ar fi, se pare, decât voinţa lui de nezdruncinat de a fi continuat să predea Tora10.

Independent de acestă preeminenţă a religiosului asupra teritorialului, iudaismul din perioada celui de al doilea Templu nu mai crede oricum că o cucerire poate întemeia ea însăşi legitimitatea unei stăpâniri. Literatura rabinică clasică rescrie astfel în mod semnificativ istoria biblică a cuceririi iniţiale a pământului lui Israel.

Ea sugerează, de exemplu, că niciodată cananeenii nu au fost deţinătorii legitimi ai pământului care, de la origini, fusese atribuit lui Sem, Israel nefăcând astfel nimic altceva decât să-şi redobândească un bun care-i aparţinea dintotdeauna. Se lasă chiar să se înţeleagă că nu prin forţă evreii i-au jefuit pe cananeeni, ci că aceştia, dimpotrivă, s-au retras în mod spontan, acţiune lăudabilă pe care Dumnezeu ar fi răsplătit-o atribuindu-le Africa.

a Partizani ai răscoalei armate împotriva Romei, al căror extremism a arătat de ce este în stare în timpul războiului evreiesc din 66-74.

în sfârşit, în pofida evidenţei relatării scripturale şi a dispoziţiilor explicite ale legii, care impun exterminarea primilor ocupanţi şi interzic orice alianţă cu ei, anumite tradiţii menţionează negocieri între Iosua şi cananeeni, cărora li s-a oferit posibilitatea unei retrageri spontane sau a unei înţelegeri. De regulă, gândirea celui de al doilea Templu tinde astfel să înlocuiască ideea de cucerire violentă prin cea a unui proces legal, chiar paşnic11.

Aceste rescrieri ale istoriei biblicei nu sunt, firește, fără legătură cu experienţa istorică proprie a iudeilor care se întorceau din Imperiul Babilonian. De fapt, aceştia nu au făcut nimic altceva decât să se întoarcă pe un teritoriu pe care, puternici ai acestei lumi, precum Cyrus, îl recunosc că le aparţine în mod legal. Aici nu este vorba nici de cucerire, nici de recucerire, ci de o restituire legală. Dreptul evreiesc clasic face de altfel deosebirea

limpede, pe pământul lui Israel, între trei tipuri de teritorii: cele care au fost efectiv recolonizate de evreii întorşi din Babilonia şi de care aceştia au dispus în virtutea unui drept de proprietate; cele care au fost supuse de Iosua prin cucerire, dar care nu au fost recolonizate în momentul întoarcerii; în sfârşit, cele ce au fost incluse în hotarele ideale ale ţării, conform Bibliei, dar care, în realitate, nu au fost niciodată populate cu israeliţi. Natura sfinţeniei deosebite atribuite fiecăreia dintre aceste trei zone constituie obiectul unei dezbateri. Pentru unii, caracterul sacru al teritoriilor cucerite de Iosua a fost temporar şi anulat de invazia lui Nabucodonosor, o cucerire ştergând-o pe cealaltă. Invers, caracterul sacru al teritoriilor recolonizate de evreii întorşi din Babilon ar fi veşnic, întrucât nicio nouă cucerire nu poate anula un drept de proprietate recunoscut după toate regulile, forţa neputând prima asupra dreptului12.

Departe de a fi pur teoretice, aceste deosebiri au consecinţe practice. Căci prescripţiile agrare biblice nu se aplică, de fapt, cu toată severitatea lor, decât în zonele repopulate în epoca întoarcerii. Astfel, un înţelept din secolul al II-lea, precum R. Meir îşi îngăduie să consume legume din Bet-Şean fără să perceapă dijma. Căci, după opinia lui, cu toate că face parte din pământul lui Israel conform definiţiei sale biblice13, această localitate şi-a pierdut statutul de sfinţienie iniţial, pentru că nu a fost recolonizată pe timpul lui Ezdra: obligaţia legală a încasării dijmei nu se mai impune, aşadar, aici. Sursele talmudice vor merge mai departe, lăsând să se înţeleagă că, în mod deliberat, oamenii celui de al doilea Templu au hotărât să nu recolonizeze anumite teritorii, pentru ca anul sabatic să nu trebuiască să fie respectat, iar milostenia în continuare să fie practicată pe ele. în cazul de faţă, raportul legal şi ritual al lui Israel cu pământul său pare pur şi simplu să fi fost sacrificat în favoarea unei griji pentru etica socială14.

Un fapt istoric determinant trebuie subliniat aici în orice caz: aglomerarea celor care se antorc în jurul

Templului reconstruit şi al Ierusalimului. Accentul se mută de acum înainte dinspre pământ spre Oraş, şi la Oraş ca oraş-sanctuar. In timp ce Moise anunţase o întorcere în „ţara" stăpânită odinioară, Neemia nu cere nimic mai mult lui Dumnezeu decât o întoarcere în locul pe care acesta l-a ales pentru a-l face sălaş numelui său15. De acum înainte, Templul este în primul rând şi doar el cel care oferă întregului popor, în Iudeea ca şi în diaspora, temelia naţională de care are nevoie. Catastrofa care mai poate ameninţa naţiunea nu mai este pierderea teritoriului, nici exilul, ci distrugerea sanctuarului. Pământul spre care se îndreaptă toate privirile este de acum înainte un Pământ sfânt, adică locul de reşedinţă al Numelui divin, locul Templului. Singura şi unica dată când corpusul scriptural foloseşte expresia de „pământ sfânt" pentru a desemna Palestina apare, de altfel, în mod semnificativ, la Zaharia, profetul întoarcerii, şi aceasta în strânsă legătură cu Iudeea şi Ierusalimul16.

O nouă structurare a spaţiului se impune de acum înainte, mult mai marcată de opoziţia dintre centru şi periferie, decât cea dintre interior şi exterior. Poporul nu mai are nevoie de un „înăuntru", unde să se adune în întregime, la adăpost de necurăţenia de afară, ci de un centru, de un loc de convergenţă simbolică. Iar acest centru îl oferă Templul.

Centrul şi periferia

Ezechiel plasa deja Ierusalimul „în mijlocul neamurilor" şi-l prezenta pe Israel ca locuind în „buricul pământului". Literatura rabinică clasică va relua această imagine declarând că Sanhedrinul „se întruneşte în buricul lumii17". însă, plasând acest punct central în inima unui sistem complex, el însuşi constituit din mai multe cercuri concentrice de sfinţenie crescândă, ea va trăda o netă evoluţie a perspectivelor. Centrul pământului nu mai este spaţiul clar despărţit de restul lumii, unde poporul lui Israel locuieşte în ansamblul său. El este îndeosebi punctul din spaţiu cu care evreul întreţine o legătură cultică exclusivă, variind în funcţie de locul în care se află el

însuşi în mod fizic, conform grupului social căruia îi aparţine şi gradului personal de puritate. Ţara lui Israel este astfel mai sfântă decât toate celelalte ţări, pentru că doar din ea pot fi aduse anumite ofrande agricole. Ierusalimul este mai sfânt decât celelalte oraşe din Palestina înconjurate de ziduri pentru că în el şi numai în el este permis să consumi anumite alimente sfinţite. Muntele Templului este mai sfânt decât restul Ierusalimului, pentru că accesul pe el este interzis persoanelor atinse de scurgere şi femeilor în perioada menstruală. Urmează apoi incinta Templului, esplanada femeilor, esplanada lui Israel, esplanada preoţilor, spaţiul situat între portic şi altar, sanctuarul, Sfânta Sfintelor în sfârşit – locul cel mai central şi totodată cel mai sfânt, unde doar marele preot poate pătrunde în ziua Marii Iertări18. Această centralitate cultică este dublată de o centralitate cosmică ce o confirmă. Ţara lui Israel este cea mai ridicată dintre toate ţările lumii, iar Templul este punctul cel mai ridicat din ţara lui Israel19. Sanctuarul este poarta cerului şi totodată este construit direct deasupra abisului. El se numără printre cele şapte lucruri care au fost concepute înainte de crearea lumii: Tora, căinţa, grădina Paradisului, Gheena, Tronul Slavei, Templul şi numele lui a înaltă curte de justiţie cu sediul la Ierusalim, a cărei autoritate depăşea hotarele geografice ale Palestinei.

Mesia fiul lui David. Lumea însăşi a fost creată pornindu-se de la amplasarea lui20.

Tema caracterului central al Ierusalimului şi al sanctuarului său urma să aibă un remarcabil succes în Evul Mediu. Atunci însă, *reprezentarea* lui va depăşi cu mult *realitatea* lui – o va înlocui şi o va face, ca să spunem aşa, funcţiune. Nu este nici pe departe cazul în epoca de care ne ocupăm aici, adică până la catastrofa din 70 şi chiar după aceea. Ţara lui Israel nu este centrală doar în conştiinţa istorică a poporului evreu sau în sistemul lui de reprezentări simbolice. Ea joacă efectiv rolul unui centru faţă de o diasporă percepută drept periferie, într-un

moment în care adunarea rămâne o perspectivă escatologică majoră, şi chiar dacă dispersia este concepută în mai mare măsură drept efect al unei emigrări voluntare sau al unei expansiuni, decât ca o pedeapsă.

în perioada elenistică şi romană, Iudeea mai exercită încă o hegemonie instituţională şi religioasă de natură să confere acestui caracter central întreaga pondere a realului. Desigur, unele metropole evreieşti cum este Alexandria se bucură de o largă autonomie, şi Flavius Iosephus nu şovăie să compare autoritatea etnarhului acestei comunităţi cu aceea a unui conducător atotputernic al unui stat independent. în plan politic, conducătorii evrei din Palestina pot totuşi influenţa în mod direct soarta coreligionarilor lor din diaspora. Astfel, în secolul I, drepturile acordate de împăratul roman Claudius evreilor din Alexandria s-ar fi datorat în mare parte lui Agripa I, regele Iudeei21.

Templul din Ierusalim este singurul sanctuar naţional legitim. Există şi la Leontopolis, în Egipt, un templu regional, ridicat de preotul Onias al IV-lea, în secolul al II-lea înainte de era noastră. El va continua chiar să funcţioneze câtva timp după distrugerea Ierusalimului din 70. Situat într-o localitate îndepărtată, el nu a jucat totuşi niciodată un rol de prim plan, răspunzând doar nevoilor coloniei militare evreieşti din Leontopolis, şi nici chiar evreii din Egipt nu l-au considerat drept templul lor. De asemenea, dacă savanţii din Ţara sfântă i-au recunoscut o oarecare legitimitate, ei nu l-au considerat niciodată un sanctuar concurent al celui din Ierusalim. Astfel ei consideră că acela care a făgăduit să facă o jertfă la Leontopolis trebuie să-şi îndeplinească făgăduinţa la Ierusalim, dar că, dacă o îndeplineşte la Leontopolis, poate fi considerat că a îndeplinit-o. Invers, cel care face aceeaşi făgăduială, fără să precizeze locul, trebuie neapărat să o îndeplinească în sanctuarul central şi nu poate fi în niciun caz considerat că şi-a îndeplinit obligaţia, dacă face jertfa în templul lui Onias22.

Pe de altă parte, este adevărat că există sinagogi,

locuri de adunare de rugăciune de lectură şi de studiere a Legii, în toate punctele dispersării. Originile acestei instituţii sunt neclare. în general, se consideră că datează din timpul exilului în Babilon unde ea ar fi înlocuit, în parte, Templul distrus. Reconstruirea sanctuarului nu-i pune totuşi capăt. Dimpotrivă, în decursul întregii perioade a celui de al doilea Templu, şi mai cu seamă în secolul I, sinagogile sunt numeroase, nu doar în diaspora, ci şi în Ţara sfântă şi chiar la Ierusalim. Cu toate acestea, ele sunt departe de a întreţine un raport antagonic cu sanctuarul central, ca spaţiu al ordinului în creştere al savanţilor faţă de spaţiul aristocraţiei sacerdotale. Ele par mai degrabă prelungiri, etape, chiar emanaţii ale Templului. Oraşul sfânt adăposteşte îndeosebi numeroase sinagogi ale localnicilor, care oferă uneori structuri de cazare pelerinilor, permiţându-le acestora să realizeze un contact progresiv şi mediatizat cu realităţile necunoscute ale Iudeei, jucând un rol important în raporturile dintre centru şi diferitele comunităţi evreieşti din diaspora.

în orice caz, Templul din Ierusalim rămâne singurul loc unde este cu adevărat legitim – şi, conform Legii, obligatoriu – să se ofere jertfe. Aceste jertfe sunt practicate în diferite ocazii: păcate involuntare sau deliberate, naşteri pentru femei, încheierea procedurii de convertire la iudaism etc. Desigur, în Ţara sfântă însăşi, practicarea jertfei este departe de a fi sistematică, mai cu seamă la naşteri, şi avem toate motivele să credem că evreii din diaspora au dezvoltat ei înşişi o interpretare atenuată, îndulcită a acestei porunci23. într-un mod asemănător, de altfel, deşi Scriptura stipulează penrru orice bărbat obligaţia de a se înfăţişa în faţa lui Dumnezeu de trei ori pe an (la Paşte, la sărbătoarea Săptămânilor şi la cea a Colibelor), ritualul pelerinajului nu este perceput ca fiind ceva neplăcut nici în Ţara sfântă, şi nici în diaspora.

Numărul de pelerini care vin periodic la Ierusalim din toate colţurile Imperiului este totuşi considerabil. *Pax Romana*, reconstruirea sanctuarului de către Irod cel

Mare, în secolul I al erei noastre, creşterea demografică în lumea evreiască şi prozelitismul au contrubuit, de altfel, la creşterea masivă a acestui număr spre sfârşitul perioadei celui de al doilea Templu. Unii istorici l-au evaluat la mai multe zeci de mii la fiecare sărbătoare. Aceşti pelerini veneau mai cu seamă din Ierusalim şi din Iudeea, dar şi din Galileea, din Pereea şi din Siria; apoi din restul diasporei. Literatura rabinică clasică numără, de altfel, printre motivele care îndreptăţesc intercalarea unei luni suplimentare3, voinţa de a lăsa anumitor convoaie de pelerini timpul necesar pentru a ajunge la Ierusalim înainte de Paşte şi acordă un statut de curăţenie deosebită căilor pe care merg credincioşii, inclusiv în afara Ţării Sfinte.

Totuşi nu există niciun sanctuar secundar pe drumul care duce la Ierusalim. Nicio „teologie a drumului” nu s-a dezvoltat; noţiunile de penitenţă sau de sacrificiu de sine nu sunt asociate în mod explicit; şi, în orice caz, pelerinul evreu nu urmează, pe măsură ce parcurge etapele, evenimente mitice sau istorice deosebite. Spre deosebire de creştin, care merge pe urma paşilor lui Iisus, el nu face altceva decât să se ducă singur sau mai adesea în grup, spre unicul loc sfânt a iudaismului, pentru a trăi acolo, a Calendarul evreiesc este luni-solar. El se compune din 12 luni lunare de 29 sau 30 de zile. Sărbătorile biblice fiind asociate cu marile momente ale vieţii agrare, trebuie completat decalajul care creşte pe măsură ce trece timpul, între anul lunar şi anul solar, mai lung ca 11 zile. Din cauza aceasta se adaugă periodic o a treisprezeea lună la primăvara anilor numiţi embolismici.

împreună cu coreligionarii veniţi din cele patru colţuri ale lumii, o experienţă comunitară unică24.

Oricât de importante sunt aceste manifestări cultice şi colective ale ataşamentului faţă de centru, ele sunt departe de a fi singurele. Căci nedeţinând nici terenuri, nici proprietăţi, sanctuarul depinde, pentru a trăi, direct de generozitatea credincioşilor. El trebuie să asigure sacrificiile publice din zilele lucrătoare şi din cele de

sărbătoare şi să facă faţă multor cheltuieli legate în mod direct sau indirect de cult. Contribuţia de o jumătate de siclu pe an de fiecare bărbat major este menită tocmai să răspundă acestor necesităţi. Obligaţia aceasta este menţionată pentru prima oară în secolul I înaintea erei noastre şi mai frecvent după începutul prezenţei romane în Ţara sfântă, ca aplicându-se şi evreilor din diaspora. Nu este vorba de o ofrandă voluntară. Căci jumătatea de siclu se înrudeşte mai mult cu un impozit şi, în orice caz, autorităţile neevreieşti îl consideră astfel: după catastrofa din 70, romanii vor fi siliţi, în mod firesc, să-i substituie un *fiscus iudaicus* de doi *denarii*, plătibili de către toţi evreii din Ţara sfântă şi din diaspora şi destinat, de acum încolo, Templului lui Jupiter Capitolinul la Roma.

Fiind vorba de sosirea la Ierusalim a sumelor adunate din cele patru colţuri ale lumii evreieşti, sursele ne comunică trei termene, corespunzând celor trei perioade de pelerinaj: înainte de Paşte, pentru banii din Ţara sfântă, înainte de sărbătoarea Săptămânilor pentru ţările vecine, înainte de sărbătoarea Colibelor pentru Imperiul Babilonian, Media şi ţările cele mai îndepărtate. Această contribuţie le dă celor care o achită (se evaluează la o treime din impozabili numărul plătitorilor efectivi), fără să fie nevoie să se deplaseze ei înşişi, sentimentul unei participări directe la cultul practicat la Ierusalim. Dar jumătatea de siclu acoperă cu largheţe mai mult decât cheltuielile de natură strict cultică: ea permite plătirea corectorilor cărţilor sfinte şi a judecătorilor ce se întrunesc la Ierusalim, asigurarea aprovizionării cu apă, repararea zidurilor etc. Prin efectul unei extinderi a spaţiului sacru în afara sanctuarului, contribuabilul îşi manifestă concret ataşamentul faţă de Oraşul sfânt în întregime, achitând o jumătate de siclu anual.

Pe de altă parte, când se merge fizic în Iudeea, se merge nu doar pentru a oferi un sacrificiu în Templul din Ierusalim, sau pentru a duce încasările şi dijmele rezervate preoţilor. Unii prozeliţi fac călătoria pentru a-şi încheia convertirea, adseseori cu ocazia unui pelerinaj, fie prin

efectul unei simple preferinţe, fie din cauza lipsei unui tribunal rabinic competent în zona lor de reşedinţă. Mormintele de evrei din diaspora descoperite de arheologi sunt cele ale unor pelerini morţi în timpul pelerinajului sau ale unor oameni veniţi să-şi petreacă acolo bătrâneţea. De fapt, familiile din diaspora se instalează cu regularitate pentru totdeauna pe pământul patriei, şi unii au dobândit chiar, în cele din urmă, o poziţie dominantă. Dar această putere de atracţie, Ţara sfântă nu o datorează exclusiv sanctuarului. Căci în Templu şi împrejurul lui există un ansamblu de instituţii şi activităţi spre care se îndreaptă în mod firesc privirile. Templul însuşi este centrul nevralgic al lumii evreieşti, scena pe care cel care are ceva de spus trebuie să vină şi să se facă auzit, locul de întâlnire al vizionarilor şi al conducătorilor harismatici, miza şi teatrul luptelor politice, vatra în care se aprinde flacăra răscoalei împotriva ocupantului, în sanctuar s-a dat semnalul primului război evreiesc împotriva Romei, când în 66, Eleazar, fiul marelui preot, ordonă încetarea sacrificiului zilnic datorat lui Cezar. Există însă un element în plus – şi mai trainic. Oraşul sfânt este şi sediul Sanhedrinului, înalta curte de justiţie, ale cărei hotărâri sunt comunicate tuturor evreilor din diaspora. Acolo se stabileşte calendarul liturgic, este proclamată noua lună şi poate fi hotărâtă intercalarea unei luni suplimentare. Ţara sfântă adăposteşte, în sfârşit, şcoli în care pelerinii, uneori, zăbovesc îndelung pentru a studia Tora, sub autoritatea unor maeştri vestiţi. Ţara sfântă este în egală măsura sediul Templului şi cel al autorităţii, centrul din care Legea trebuie să se răspândească.

A trăi fără Templu

Din acest punct de vedere, distrugerea sanctuarului de către armatele Romane, în anul 70 al erei noastre, nu avea să răstoarne imediat echilibrul de forţe, nici natura legăturilor dintre centru şi periferie, dintre ţară şi diaspora. După mărturia lui Tacit, Titus s-ar fi aşteptat ca acestă distrugere să nimicească cu totul religia evreilor. Ea nu a avut deloc acest efect radical, şi a contribuit doar să

accentueze şi să facă ireversibilă o evoluţie începută de mult.

Fără îndoială, evenimentul a fost foarte dur resimţit în Palestina şi în restul lumii evreieşti, şi amintirea distrugerii, ca şi speranţa reconstruirii, nu vor conteni niciodată să bântuie conştiinţa unui popor încercat în existenţa sa, atât naţională cât şi religioasă. Foarte multe porunci în legătură cu sanctuarul deveneau inaplicabile. Sacrificiile şi ofrandele nu mai puteau atrage iertarea divină a păcatelor lui Israel, marele ritual de lom Kipur3 era suspendat. Se credea că pământul va înceta să fie o binecuvântare pentru locuitorii săi, şi că ploile, atât de necesare agriculturii palestiniene, nu aveau să mai cadă în anotimpul lor25. Treapta lui Dumnezeu pe pământ fusese luată, iar porţile Cerului păreau că s-au închis…

Dar întrucât propria ei evoluţie, chiar înainte de distrugerea Templului, o pregătea să răspundă acestei noi provocări, gândirea fariseilor13 a reuşit să desanctuarizeze iudaismul, fără prea multe dificultăţi. Pe când erau încă în luptă cu saducheiic pentru controlul Templului, fariseii au militat pentru o participare sporită a laicilor la riturile lui şi, totodată, pentru aplicarea a Sau „Marea Iertare”. Post de 26 de ore, practicat toamna, între Anul Nou evreiesc şi sărbătoarea Colibelor.

b Curent al iudaismului antic, activ în perioada celui de-al doilea Templu şi din care, după anul 70, a rezultat iudaismul rabinic.

c Curent politic şi religios care grupa elementele mai înstărite ale populaţiei, aflat în legătură cu aristocraţia sacerdotală, activ în Iudeea din secolul al II-lea înaintea erei noastre, până în secolul I al erei noastre.

normelor de curăţenie sacerdotală, în afara sanctuarului, şi la cei ce nu erau preoţi. Ei au acţionat în favoarea unei reduceri a importanţei scarificiului în cult, au introdus noţiunea de intenţie în sacrificiu, au pus accentul pe rugăciune, pe citirea şi studierea Legii. „Cultul inimii” poate înlocui de acum înainte cultul Templului, perenizându-i totodată nostalgia şi chemând la refacerea

lui. Dintre cei trei piloni pe care se sprijină lumea, Tora, serviciul în sanctuar şi milostenia26, mai dăinuie cel puţin primul şi cel de al treilea. Ca „temple în miniatură27”, sinagoga şi căminul pot asigura continuitatea sau cel puţin tranziţia. Masa din casă este un înlocuitor al altarului, iar tatăl familiei, care prezidează masa de Paşte ce comemorează ieşirea din Egipt, moşteneşte puţin din demnitatea marelui preot. în sfârşit, credinciosul în rugăciune, care nu se mai duce fizic la Ierusalim, se poate întoarce spre Oraşul sfânt în timp ce se roagă.

Pe de altă parte, oricât de traumatizantă ar fi, distrugerea Templului nu duce la o eclipsă imediată a coloniei evreieşti din Palestina. Cel puţin, nu ştirbeşte atât de uşor caracterul central al rolului acesteia în lumea evreiască. Provoacă totuşi o migrare a instituţiilor ei în afara Ierusalimului. Cu privire la acest eveniment, tradiţia rabinică oferă o relatare care, deşi legendară, nu e mai puţin elocventă. Se povesteşte astfel că Iohanan ben Zakai, simţind ca iminentă distrugerea Ierusalimului asediat, părăseşte Oraşul sfânt noaptea, ascuns într-un sicriu. Discipolii îi duc sicriul în faţa lui Vespasian, Iohanan iese din el şi solicită o favoare viitorului împărat: „Nu-ţi cer nimic, decât oraşul Iavne, ca să pot merge şi preda acolo elevilor mei şi să întemeiez o casă de rugăciune, unde voi putea îndeplini toate poruncile28”. Mimând moartea în timp ce părăseşte Ierusalimul, apoi învierea în faţa lui Vespasian, Iohanan ben Zakai întruchipează avatarurile tradiţiei religioase pe care o reprezintă: o anumită formă de iudaism, centrată pe sanctuar, dispare, lăsând locul alteia, centrată pe învăţătură, rugăciune şi Lege. Această deplasare de accent este dublată în mod firesc de o deplasare locală, încă limitată totuşi. Căci deşi Iavne (Iamnia) este, într-adevăr, un loc excentric faţă de Ierusalim, oraşul rămâne cu toate acestea situat în Ţara sfântă, în câmpia litorală.

Un al doilea transfer, care accentuează această derivă treptată a centrului autorităţii, va interveni după reprimarea celei de a doua mari răscoale evreieşti

împotriva Romei, condusă de Şimon bar Kochba, în 132-135. în timp ce pe ruinele Ierusalimului, unde evreilor li s-a interzis accesul sub pedeapsa cu moartea, Hadrian întemeiază o cetate păgână ce capătă numele de Colonia Aelia Capitolina3, de data aceasta la Uşa, în Galileea Superioară, o regiune rămasă până atunci la periferia vieţii evreieşti şi ai cărei locuitori nu practică cu prea mare rigurozitate Legea, Şimon ben Gămăliei II, în prima jumătatea a secolului al Il-lea se impune ca patriarh şi preşedinte al Sanhedrinului. Pe la 175, fiul şi urmaşul său, Iuda Prinţul, se va instala în cele din urmă la Bet-Şearim, în Galileea Inferioară, la sud-est de actualul port Haifa, pentru a conduce opera de codificare a Legii orale, care se va concretiza în jurul anului 200, în *Mişna*.

Autorităţile evreieşti din Ţara sfântă, implantate de acum înainte la periferie, continuă totuşi să aibă o mare influenţă asupra vieţii evreieşti din Palestina, ca şi din diaspora. Emisarii lor supervizează administrarea comunităţilor, controlează aplicarea Legii, ridică taxele destinate patriarhului. Numeroşi înţelepţi fac călătorii în străinătate, fie pentru a rezolva probleme politice cu Roma, fie pentru a preda sau pentru a organiza colecte. Savanţi din Iavne sunt numiţi preşedinţi ai tribunalelor rabinice în afara Palestinei. Şi tot Iavne sancţionează traducerea greacă a Scripturii, efectuată de Aquila, în secolul al Il-lea, o traducere care în curând înlocuieşte Septuaginta, considerată sacră de evreii din diaspora, dar recuperată de Biserica creştină. Practica pelerinajului însăşi nu este complet abolită, dar îşi schimbă în mod firesc semnificaţia, devenind comemorarea căderii Templului. Şi Ieronim (circa a Aelius era numele de familie al împăratului, iar Capitolina amintea de Jupiter Capitolinul.

342^20) îi mai aminteşte pe evreii în lacrimi, mituind gărzile romane într-o zi de 9 *av* pentru a li se permite să intre în Ierusalim şi să se roage o clipă pe locul sanctuarului29. în timpul răscoalei lui Bar-Kochba, în secolul al II-lea, Hanania, un înţelept de origine

palestiniană, începe să proclame neomeniile (sărbătorile cu prilejul lunii noi, n.tr.) şi intercalările de luni suplimentare în Impreiul Babilonian, independent de Ţara sfântă. Dar de îndată ce încep să funcţioneze din nou normal, autorităţile evreieşti din Palestina îşi redobândesc privilegiul în acest domeniu, iar Hanania, Imperiul Babilonian şi diaspora trebuie să se supună.

înţelepţii palestinieni sunt totuşi conştienţi de primejdiile care ameninţă ţara, ca şi de cele care, după un timp, le slăbesc autoritatea. în timp ce războaiele cu Roma au transformat, practic, Iudeea în deşert şi i-au distrus bazele economice, academile din Imperiul Babilonian încep o ascensiune care, în cele din urmă, le va asigura supremaţia. în Galileea, Iuda Prinţul, compilatorul *Mişnei*, îl consideră rival pe exilarhul babilonian. Se depun eforturi susţinute pentru a salva economia palestiniană şi a pune stavilă fugii populaţiilor. O mare parte a legislaţiei formulate atunci urmăreşte să ocrotească pe cât posibil înrădăcinarea evreiască în pământul lui Israel. Cedarea de terenuri palestiniene unor neevrei este interzisă, în timp ce, dimpotrivă, achiziţionarea lor de către evrei este înlesnită. Vânzarea de sclavi palestinieni în afara Ţării sfinte este interzisă, mâna de lucru de acest gen fiind unul dintre stâlpii economiei antice. în schimb, un sclav care a fugit din străinătate şi vine să se refugieze în Palestina este eliberat şi nu poate fi trimis înapoi acasă în niciun mod. Emigraţia din motive economice, cu excepţia foametei, este de asemenea condamnată cu severitate. înţelepţii încearcă îndeosebi să limiteze plecările spre Siria. De altfel, ei procedează paradoxal, extinzând la această ţară dispoziţiile legistaţiei agricole care se aplică Ţării sfinte30, astfel încât cel care ar putea fi ispitit să se instaleze acolo pentru a scăpa de constrângerile acestei legislaţii nu mai are motive să o facă…

Asemenea măsuri arată ce importanţă acordă demografiei savanţii palestinieni. Acesta este factorul care, în timp, va fi fatal primatului Ţării sfinte în calitate de centru real şi nu doar simbolic al lumii evreieşti. Şi nu fără

motive, încercând o periodizare a istoriei evreieşti, care pentru el este, fireşte, mai întâi o istorie a Legii, un maestru medieval precum Moise Maimonide, în secolul al XH-lea, nu acordă decât o importanţă relativă catastrofei din 70. Căci numeoase sectoare ale dreptului religios nu sunt afectate în mod direct prin dispariţia sanctuarului, şi nici chiar prin distrugerea autonomiei politice evreieşti. Anumite porunci, cum sunt dijmele, nu sunt desigur aplicabile decât în Ţara sfântă, indiferent dacă Templul este în picioare sau nu, şi asta în virtutea unei obligaţii care decurge direct din Biblie. în opinia lui Maimonide, istoria Legii evreieşti este astfel mult mai determinată de menţinerea sau dispariţia unei puternice populaţii evreieşti în Ţara sfântă, decât de existenţa sau dispariţia Templului31.

Un iudaism „deteritorializat”?

Slăbirea numerică a coloniei evreieşti din Palestina şi întărirea proporţională a ponderii diasporei, declinul corespunzător al Ţării sfinte în calitatea de centru al iudaismului mondial şi ascensiunea irezistibilă a unui pol concurent în Imperiul Babilonian, precum şi îndepărtarea nesfârşită, după eşecul răsunător al răscoalei din 135, a perspectivelor refacerii şi regrupării au contribuit la slăbirea tot mai puternică a legăturilor lui Israel cu pământul său. Această agravare a dezechilibrului demografic şi instituţional, de ordin cantitativ, nu putea să nu aibă urmări considerabile de ordin calitativ asupra definiţiei însăşi a identităţii evreieşti şi a iudaismului ca sistem legal.

Căci, în perspectiva biblică, Tora este Legea menită să guverneze existenţa unui popor liber şi adunat, trăind pe pământul său şi câştigându-şi traiul din acesta. în această configuraţie optimă, idealul teritorial şi idealul agricol coincid perfect. Literatura rabinică clasică nu va conteni, de altfel, să pună în valoare munca pământului: după cum un popor fără pământ nu este cu adevărat un popor, „cel care nu are pământ nu este om32”. Şi după cum israelitul ce părăseşte Ţara sfântă este ca un copil

care părăseşte sânul matern pentru unul străin, cel ce neproducând el însuşi propria-i pâine şi trebuie să se ducă la piaţă ca să-şi cumpere recolta este comparabil cu sugarul a cărui mamă murind, este dat pe mâna doicilor şi nu se satură niciodată33.

Dar mai mult decât atât. Această comuniune a omului cu pământul mamă este, prin Lege, comuniune a omului cu Dumnezeu Tatăl. în Templu, omul îi mulţumeşte în mod ritual lui Dumnezeu pentru pământul pe care acesta i l-a dat şi pe care l-a făcut să rodească. Pământul este răsplata oricărei aplicări a Legii, inclusiv, de altfel, a părţilor acesteia care nu sunt legate direct de viaţa agrară. El este, de asemenea, şi poate în primul rând, prin excelenţă, mijlocul de îndeplinire a Legii. De ce a suferit Moise atât de mult că nu a putut intra în Canaan? Oare pentru că nu se putea bucura de roadele lui? Nu! După cum lasă să se înţeleagă tradiţia rabinică, ceea ce profetul a regretat în mod dureros a fost faptul că nu a avut niciodată norocul şi meritul de a respecta toate părţile Legii legate în mod direct de stăpânirea pământului34. Iar de acum încolo, majoritatea zdrobitoare a poporului evreu se găseşte în această situaţie deloc de invidiat: este lipsită de pământul considerat răsplată şi totodată condiţie a respectării integrale a Legământului.

Este admis în mod curent că gândirea fariseană, apoi rabinică a permis o deteritorializare a iudaismului şi că ea a înlocuit pământul pierdut cu Tora, un fel de „pământ portativ" şi de centru mobil, cristalizatoare de unitate naţională, independent de condiţiile de spaţiu şi de timp. Un text care, în forma sa definitivă, ar putea data de la începutul secolului al Il-lea, pare să confirme aceasta: „Dar acum cei drepţi au fost răpiţi, iar profeţii au adormit; noi de asemenea am ieşit din pământul nostru, Sionul ne-a fost răpit şi nu mai avem nimic, decât pe cel Atotputernic şi Legea sa35". Dar deşi afirmă caracterul central al Legii, aceste cuvinte îl subliniază totuşi indirect şi în mod indisociabil pe cel al pământului. De fapt, ce este Legea fără pământ? Cum ar putea o Lege care, fără pământ, este

silită să nu mai fie decât o parte din ea însăşi, să înlocuiască lipsa pământului?

Deşi nu o rezolvă într-un mod limpede, exegeza tradiţională a unui pasaj din Ieremia36 pune net în evidenţă natura acestei dificultăţi esenţiale. Căci Ieremia 31,20 îl interpelează pe Israel în aceşti termeni: „Pune-ţi semne pe lângă drum, pune-ţi stâlpi!” Conform interpretării propuse, bazată ea însăşi pe un joc de cuvinte, aceste *semne* nu sunt altceva decât poruncile prin respectarea cărora Israel vrea să se *semnaleze*^1. Şi mesajul divin, de atunci, este următorul: „Deşi vă exilez de pe acest pământ spre pământ străin, *semnalaţi-vă* prin practicarea poruncilor, pentru ca atunci când vă veţi întoarce, acestea să nu fie noi pentru voi”. Această prezentare exegetică îi îndeamnă, aşadar, pe evreii exilaţi să continue să respecte cu scrupulozitate Legea în afara Ţării sfinte, dar se pretează la lecturi variate, chiar divergente. Astfel, pentru unii, admiţând că practicarea poruncilor care nu au legătură cu pământul (precum purtarea de tefilina sau cea referitoare la mezuab) nu schimbă nici sensul, nici intenţia, indiferent de locul unde ea este respectată, acest text nu priveşte la propriu decât poruncile *agricole* şi justifică, de exemplu, respectarea în Babilon a încasărilor şi a dijmelor, conferindu-i o valoare de exerciţiu, de antrenament întrucâtva, destul de îndepărtată de semnificaţia pe care ar avea-o în Ţara sfântă. Pentru alţii, dimpotrivă, acest text a Mici cutii dotate cu benzi care permit să fie legate, purtate de bărbaţii adulţi în timpul slujbei de dimineaţă din zilele lucrătoare, una pe frunte şi alta pe braţ, şi conţinând caligrafiate pe pergament Deuteronomul 6,4-9; 11,13-21; şi Exodul 13,1-16.

*O* Mic sul de pergament fixat ritual în partea dreaptă a tocului uşii din casele evreieşti, care conţine caligrafiate Deuteronomul 6, 4-9 şi Deuteronomul 11, 13-21.

are în vedere *toate* poruncile, inclusiv cele care nu au nicidecum legătură cu pământul şi implică o instrumentalizare generalizată a *oricărei* practici

religioase în exil: respectarea Legii în afara ţării nu mai are de acum înainte nicio valoare intrinsecă, întrucât nu mai are drept scop decât să-l ocrotească pe Israel de uitarea Legii şi să-l menţină gata pentru întoarcere.

Indiferent de ce sens îi dăm, un asemenea text ne îndeamnă în tot cazul să măsurăm ambiguitatea fundamentală a acţiunii de codificare a Legii care, prin anul 200, a dus la întocmirea *Mişnei*. Cântec de lebădă al centrului evreiesc palestinian, *Mişna* este opera cheie împrejurul căreia se vor cristaliza ulterior cele două talmuduri. Ca rezumat al Legii, ea este un sanctuar şi totodată un pământ de substituţie pentru Israel, un *aide-mémoire*, mulţumită căruia nu va putea uita nici Templul, nici pământul. Iar acesta nu este cel mai mic dintre paradoxurile sale. Căci deşi *Mişna* are înfăţişarea unui ghid practic, definind o normă pentru acţiune, vocaţia sa de *aide-mémoire* o împiedică, în schimb, să fie imediat în acord cu lumea cu care sunt confruntaţi autorii săi. Căci *Mişna* legiferează pe larg o lume evreiască ideală, în care Templul, sacerdoţiul, monarhia ar fi încă realităţi vii, dar care, în preajma anului 200, a încetat să existe.

Pământul legal

Nu mai puţin de o treime dintre dispoziţiile pe care le cuprinde *Mişna* se referă la viaţa agrară şi la raportul lui Israel cu pământul său. Prima sa grijă este aceea de a clasifica, a clasifica nefiind nimic altceva decât a face limpede deosebirea între curat şi necurat, între permis şi interzis, dar şi între înăuntru şi în afară, între „noi” şi „ceilalţi”. Dar dexteritatea clasificatoare a maeştrilor *Mişnei* este pusă la grea încercare de o realitate în care aparent domneşte confuzia cea mai îngrijorătoare. Căci legile agrare biblice presupuneau o absolută congruenţă a definiţiilor etnică şi spaţială ale lui Israel: ele erau menite unei societăţi israelite indigene, omogene şi în întregime grupată pe pământul său. Dar maeştrii palestinieni trebuie să facă faţă unei situaţii radical diferite, astfel încât nu contenesc să se întrebe *cine* trebuie să aplice legile pe care le amintesc şi, totodată, *unde* sunt efectiv aplicabile

aceste legi, de vreme ce toate categoriile au fost amestecate şi toate hotarele depăşite. Astfel vor trebui să facă deosebirea între necredinciosul trăitor în Ţara sfântă, evreul care locuieşte în Ţara sfântă şi evreul ce locuieşte în afara Ţării sfinte. Uneori criteriul etnic pare să se impună: astfel necredinciosul din Ţara sfântă este de obicei scutit să respecte aceste legi, sfinţenia pământului şi obligaţiile ce decurg din ea înţelegându-se doar în cadrul unui raport interactiv între acest pământ şi un popor deosebit (Israel). Alteori, criteriul spaţial ar părea să predomine: astfel, în timp ce orice poruncă independentă de pământ trebuie să fie respectată oriunde, în Ţara sfântă, ca şi în diaspora, orice poruncă dependentă de pământ nu trebuie respectată decât pe pământ.

Orice depăşire a limitelor acestui spaţiu este *a priori* generatoare de incertitudini. Astfel, aluatul produs din cereale recoltate în străinătate şi introdus în Ţara sfântă este supus unei prelevări de *halaa*. Dar vom putea să ne întrebăm dacă un aluat produs din cereale recoltate în Ţara sfântă şi exportat în străinătate este supus în mod legal aceleaşi prelevări. Răspunsurile la această întrebare variază în realitate în funcţie de modul în care este considerată sfinţenia pământului.

Dacă este vorba de o calitate contagioasă, care se comunică fizic produselor solului şi rezistă foarte bine la export, atunci prelevarea trebuie considerată obligatorie. Dacă, dimpotrivă, hotarele Ţării sfinte definesc un spaţiu sacru, net circumscris şi dacă ceea ce iese din el îşi pierde în mod iremediabil orice caracter sacru, atunci din aluatul exportat nu trebuie să se efectueze nici a Parte din aluat prelevată în mod ritual, „Prinos Domnului”, oferit preoţilor conform Numerii 15,17-20.

o prelevare38. Oricare ar fi, în cele din urmă, opţiunea, o problemă se presupune că este în prealabil rezolvată: cea a hotarelor pământului lui Israel. Dar această problemă este ea însăşi greu de rezolvat. Şi în timp ce Legea, în severitatea ei, cere de la bun început ca un hotar clar să despartă interiorul de exterior, pentru că

ceea ce este o obligaţie legală dincoace de acest hotar nu mai este, sau nu mai este în acelaşi mod, dincolo de el, dezordinile istoriei par să fi făcut totul pentru a încurca o demarcaţie atât de necesară!

Această confuzie apare încă din primele momente ale istoriei biblice. Un cititor atent al Scripturii va remarca fără îndoială o curioasă diferenţă între promisiunea făcută de Dumnezeu lui Avraam, pe de o parte, care prevedea exproprierea, în folosul lui Israel, a zece popoare cananeene şi, pe de altă parte, realizarea efectivă a acestei promisiuni ce nu s-a extins decât asupra teritoriului a şapte popoare39. Vom putea, desigur, admite că această diferenţă de trei popoare va fi remediată (în era mesianică) şi că ea este pentru pământul lui Israel promisiunea unei extinderi mereu posibile. Fapt este totuşi că până atunci prelevarea dijmei nu se aplică pe teritoriul acestor trei popoare şi că maeştrii *Mişnei* au păreri diferite asupra identificării acestor regiuni chemate să fie încorporate în Ţara sfântă… Pe de altă parte, teritoriile de dincolo de Iordan, care fac parte din pământul lui Israel, au totuşi un statut aparte, unii considerând că ele nu erau integrate în promisiunea iniţială şi că sfinţenia lor este, aşadar, inferioară celei a pământului propriu-zis. Astfel, ne vom putea întreba dacă recoltele din această regiune trebuie să dea loc, efectiv, la prezentarea rituală a trufandalelor la sanctuar… în sfârşit, graniţele indicate lui Israel prin intermediul lui Moise sunt de natură să stârnească nenumărate conflicte de interpretare40. „Fluviul Egiptului”, care marchează graniţa sudică, este oare Nilul (caz în care o fâşie din Egipt ar face parte din Ţara sfântă)? Ce statut să acordăm insulelor din faţa litoralului ţării lui Israel? Ce statut să acordăm mării înseşi? La nord, Libanul este în interiorul sau în exteriorul

Ţării sfinte? Iordanul, care este graniţa estică a acesteia, are tendinţa supărătoare de a-şi schimba cursul. Să însemne oare aceasta că graniţa ţării se schimbă o dată cu el? Acest fluviu face oare el însuşi parte din ţară, sau îi este exterior, sau trebuie să-l împărţim în două?

Acestor variabile topografice li se suprapun variabile mai istorice. S-a văzut că după opinia Legii, teritoriile cucerite de Iosua şi cele pe care le-au recolonizat iudeii întorşi din Imperiul Babilonian în secolul la Vl-lea înaintea erei noastre nu se bucură de acelaşi statut. Dar trebuie oare să includem în teriroriile întoarcerii, în afara celor repopulate efectiv pe timpul lui Ezdra şi al lui Neemia, adică imediat după promulgarea decretului lui Cyrus, şi pe cele care au fost cucerite militar mult mai târziu de haşmoneeni? Pe de altă parte, conform Deuteronomului 11, 24, orice teritoriu cucerit de Israel în afara Ţării sfinte propriu-zise îi aparţine acestuia în mod legitim. Această extindere este, aşadar, prevăzută. Dar pentru a fi valabilă nu trebuie oare să intervină doar când s-a încheiat cucerirea pământului lui Israel propriu-zis? în afară de aceasta, în ce măsură sfinţenia Ţării sfinte se extinde la aceste noi teritorii, şi toate poruncile în legătură cu pământul se aplică aici în mod egal? în sfârşit, departe de a forma un întreg de nedespărţit, Ţara sfântă, conform Legii, este împărţită în trei districte: Iudeea, Transiordania şi Galileea. Astfel, un soţ nu îşi poate sili soţia să părăsească un district în favoarea altuia…

Aceste deosebiri subtile nu privesc doar aplicarea poruncilor agrare. Ele sunt importante, în realitate, aproape pentru întreaga Lege. Căci multe porunci neagrare nu se respectă în acelaşi mod în Ţara sfântă şi în afara ei. Cine închiriază o casă pe pământul lui Israel trebuie imediat să pună *mezuzot*, în diaspora, noul locatar dispune de un termen de treizeci de zile. Actul de divorţ întocmit în străinătate şi adus în Ţara sfântă trebuie să poarte menţiunea: „în prezenţa mea a fost scris şi în prezenţa mea a fost semnat”. Această menţiune nu se impune în schimb celui care eliberează un act de divorţ în Tara sfântă. Şi aici aplicarea riguroasă a Legii se loveşte de imprecizia redibitorie a graniţelor pământului lui Israel. Acra face oare parte din el? Pentru unii este limpede că nu, şi orice act de divorţ redactat la Acra trebuie să se conformeze modelului în vigoare în diaspora. Pentru alţii,

dimpotrivă, Acra este situată pe pământul lui Israel, iar menţiunea amintită devine inutilă41… Departe de a fi inutilă, această delicată problemă de geografie sacră merită cea mai scrupuloasă examinare: valabilitatea unui act de divorţ şi, aşadar, statutul persoanelor la care se referă nu depind oare direct de ea?

Ţară sfântă, popor sfânt

Această grijă legală pentru pământ, a cărei ilustrare elocventă este *Mişna*, nu este doar o grijă faţă de Lege. Ea este în egală măsură şi cu adevărat o grijă pentru pământ. Punând accentul pe implicaţiile legale ale raportului lui Israel cu pământul său, gândirea rabinică îi proclamă cu vigoare caracterul esenţial, şi aceasta chiar în împrejurări istorice care duc în mod inevitabil la o slăbire a dimensiunii sale practice. Sfinţenia însăşi a pământului nu poate fi gândită independent de legătura ei cu Israel.

Ideea de sfinţenie a pământului stârneşte, fără îndoială, nenumărate întrebări42. Această sfinţenie este ea dobândită şi deci, poate, tranzitorie, legată de împrejurări? Sau este, dimpotrivă, intrinsecă şi deci permanentă, chiar dacă aparenţele dezolării prezente a pământului lui Israel ar putea părea să o infirme? Şi într-un caz, şi în celălalt, sfinţenia pământului, întocmai ca sfinţenia oricărui lucru, vine de la Dumnezeu. Pământul este sfânt pentru că Dumnezeu l-a ales, pentru că el a ales să se instaleze aici şi să-şi afirme aici prezenţa. Desigur, nimeni nu ignoră faptul că Dumnezeu este el însuşi numit *Ha-Makom*, „Locul” (prin excelenţă), pentru că este locul lumii pe care a creat-o şi pentru că lumea nu poate fi locul său (să-l cuprindă)43. Această atribuire intenţionată de reşedinţă nu este poate, în fond, decât o concesie făcută slăbiciunii omeneşti. Ea oferă un punct fix, un punct de ancorare nevoilor imaginaţiei religioase a credincioşilor, incapabili să se mulţumească cu o noţiune absolut abstractă a divinităţii. Aflat în permanenţă sub privirea Domnului, „de la începutul anului, până la sfârşit”, pământul lui Israel este „ceea ce sufletul lui are mai scump44”. Din această permanentă grijă a lui Dumnezeu pentru pământ îi vine

pământului binecuvântarea belşugului. O ruptură, chiar şi temporară, a acestei legături privilegiate a lui Dumnezeu cu pământul îi aboleşte acestuia sfinţenia, sau cel puţin i-o alterează sau i-o ocultează. Cum să înţelegem altfel faptul că, în conformitate cu o tradiţie rabinică, Titus, un idolatru, a putut pătrunde în Sfânta Sfintelor, accesibilă doar marelui preot o singură zi pe an, s-a culcat acolo cu o prostituată pe cartea Legii şi a ieşit teafăr45?

Această sfinţenie pe care o conferă alegerea, Israel o împarte cu pământul său. Căci alegerea locului şi alegerea poporului sunt strâns legate. Dumnezeu a luat măsura tuturor neamurilor, tuturor munţilor, tuturor cetăţilor şi tuturor pământurilor. Şi nu a găsit vreun neam vrednic să primească Tora, decât generaţia pustiului; nici vreun munte pe care Tora să poată fi revelată, decât Sinaiul; nici vreo cetate în care Templul să poată fi construit, decât Ierusalimul; nici vreun pământ vrednic să-i fie dat lui Israel, decât Ţara sfântă46. Nimic nu scapă măsurătorii Măsurătorului divin. Ca Sinaiul şi teofania, ca Ierusalimul şi sanctuarul, ca generaţia pustiului şi Tora, poporul lui Israel şi pământul lui Israel i-au apărut comensurabile în mod ideal şi le-a ales împreună, pe unul cu celălalt, pe unul pentru celălalt.

Metrul de care se slujeşte Domnul este Tora însăşi. Tora este măsura oricărui lucru: a pământului, a poporului şi a legăturii lor. Israel se sfinţeşte respectând Tora, şi, făcând aceasta, el sfinţeşte pământul. Celei dintâi sfinţenii a pământului ce îi vine direct de la Dumnezeu, care este anterioară oricărei cuceriri şi pe care distrugerea şi exilul nu o pot aboli pe deplin, Israel îi adaugă o a doua. Căci atunci când se aşază pe pământul său şi practică aici

Tora, Israel sfinţeşte a doua oară un pământ deja sfânt. De această a doua sfinţire, pământul s-a bucurat în două rânduri: pe timpul cuceririi lui Iosua şi pe timpul întoarcerii din Babilon. Pe timpul întoarcerii, totuşi, această sfinţire nu poate fi completă, pentru că nu *tot* Israelul s-a întors pe pământul său. Şi, conform juriştilor, acest simplu fapt are o incidenţă directă asupra gradului şi

naturii obligaţiei ce se atribuie respectării anumitor porunci. De exemplu Maimonide consideră că practicarea *terumei*, această prelevare a minimum a şaizecea parte din recoltă dată preoţilor, a încetat să mai fie un imperativ biblic în Ţara sfântă. Ea nu se mai impune de acum înainte decât ca simplă prescripţie rabinică, pentru că implică, în principiu, prezenţa întregului popor pe pământul strămoşesc, pentru că, în mod firesc, pe timpul său nu era cazul şi nu este cazul nici în timpul întoarcerii din Babilon47. Ca şi cum, în cazul de faţă, Israel însuşi devenea măsura sfinţeniei pământului şi măsura Legii…

Ultimă afirmare de sine a unei conduceri palestiniene condamnate la un declin ireversibil, redactarea *Mişnei* înseamnă rezistenţă la greutăţile istoriei. Fără îndoială sanctuarul este distrus, şi astăzi nimeni nu mai poate să aducă acolo trufandale. Desigur, pământul este în mare măsură golit de locuitorii săi evrei, şi sunt tot mai puţini cei pentru care poruncile agrare au încă o semnificaţie concretă. Totuşi se scrie Legea, ca şi cum Templul ar fi încă în picioare, ca şi cum Israel ar mai trăi încă în număr mare pe pământul său, sau ca şi cum tot ce s-a pierdut ar trebui într-o zi şi foarte repede regăsit. „Realismul” juridic al conducătorilor evrei din Ţara sfântă este un pariu pe memorie şi expresia unei credinţe de nezdruncinat în viitorul neamului.

într-o mare măsură, până la un moment dat, studierea Legii înlocuieşte practica ei. Prin studiu, Israel pune aceste „semne, aceşti „stâlpi” ce-l pot conduce în exil, mulţumită lui, când va sosi clipa, toate aceste porunci nu-i vor părea noi… Leacul are totuşi efecte ticăloase şi deşi, într-un anumit mod, face răul suportabil, în alt mod îl face poate incurabil. Deşi perenizează incontestabil amintirea unei lipse, el riscă totodată să atenueze durerea căreia îi dă naştere această lipsă. Devenind valoare primă, studiul va putea înlocui cu totul pământul. Independent de orice constrângeri spaţiale şi temporare el va şti să facă din orice loc un pământ pe care Israel se va putea simţi acasă. Talmudistul Pirkoi Ben Baboi care, în secolele VIII-

IX, nu şi-a precupeţit eforturile pentru a face să prevaleze în întreaga lume evreiască tradiţia juridică babiloniană asupra celei din Palestina, nu va şovăi să se joace cu cuvintele afirmând că *Sion* se numeşte orice loc de studiu care se *semnalează* prin învăţarea Legii şi prin pietate48!

Primul caz atestat al unui evreu născut în exil, ale cărui rămăşiţe sunt aduse în Ţara sfântă pentru a fi înhumate aici, datează de la sfârşitul secolului al Il-lea, din timpul vieţii lui Iuda Prinţul, compilatorul *Mişnei*. Aceste rămăşiţe sunt cele a lui Huna, exilarhul babilonian. Această practică nu devine de fapt curentă decât începând din secolul al IlI-lea. Ea nu s-a impus uşor şi chiar a stârnit împotrivirea foarte puternică a unor înţelepţi. Până atunci învăţaţii palestinieni insistaseră de fapt mult asupra datoriei de *a trăi* pe pământul strămoşesc, îndeosebi după răscoala lui Bar-Kochba, când începuseră să se manifeste temeri în legătură cu menţinerea unei populaţii evreieşti în Ţara sfântă. Cele două credinţe referitoare la foloasele mutării cenuşii unui om mort în exil – anume că înhumarea în Ţara sfântă are o virtute de ispăşire şi că de aici va începe învierea morţilor – nu apar în realitate decât la maeştrii din epoca talmudică49. Ca şi cum, chiar în momentul în care centrul de greutate al erudiţiei evreieşti aluneca în mod ineluctabil din Palestina spre Babilon, pământul lui Israel înceta puţin câte puţin să fie locul în care evreul aspiră să trăiască, pentru a deveni cel în care aspiră să moară şi să învie. Ca şi cum, pământ al învierii, Ţara sfântă aluneca încet de cealaltă parte a istoriei – şi de partea visului.

### 3. PĂMÂNTUL VISAT

#### Alte timpuri: un Ev Mediu pentru pământ?

Fireşte, a periodiza istoria poporului evreu nu este un act neutru. Nu este nicio sarcină uşoară, cu atât mai mult cu cât, în cazul de faţă, avem de a face cu un obiect, poporul evreu, a cărui unitate şi deci, într-un sens, existenţa, sunt departe de a se înţelege de la sine. Slăbirea demografică a comunităţii evreieşti din Ţara sfântă şi declinul influenţei sale ca sediu al autorităţii au determinat

trecerea centrului vieţii evreieşti în diaspora. Devenirea iudaismului este de atunci marcată prin apariţia, apoi prin slăbirea şi de regulă prin înmulţirea focarelor mai mult sau mai puţin federatoare (Babilonul, Spania musulmană, Renania etc.). Iar această diversitate a spaţiilor induce în mod necesar o diversitate a raporturilor faţă de timp. Ritmul istoriei, natura şi importanţa faptelor ce trebuie reţinute ca semnificative variază de la un loc la altul, chiar dacă comunităţile evreieşti, împrăştiate în cele patru colţuri ale lumii, au întreţinut în general legături mai mult sau mai puţin strânse unele cu altele. Studiul comparat al istoriei populaţiilor evreieşti în Occident, în Europa Orientală sau în ţările islamice subliniază astfel, cel puţin în egală măsură, atât disparităţile, cât şi sinergiile.

Fapt este că ceea ce dintr-un punct de vedere complică sarcina istoricului poate deveni, din alt punct de vedere, ceea ce o uşurează. Căci, deşi istoria poporului evreu este istoria unei dispersiuni, vom putea fi ispitiţi să calchiem ritmul celei dintâi după ritmul celei de a doua. Orice alterare notabilă a raportului evreilor cu locul va deschide o fază nouă a istoriei lor. Orice extindere sau reconfigurare geografică a dispersiei lor va putea fi folosită ca marcator cronologic şi interpretată ca o ruptură istorică. Desigur aici nu este nimic pe deplin nelegitim. Fără îndoială seria de mari expulzări de la sfârşitul Evului Mediu, care culminează cu cea a evreilor din Spania, din 1492, a modificat profund destinul populaţiilor ce le-au căzut victimă, făcând să se deplaseze centrul de greutate al lumiii evreieşti din Occident în Europa Orientală şi în Levant. Rămâne totuşi de ştiut dacă aceste linii de fractură sunt efectiv singurele care trebuie luate în considerare, în ce măsură au existat fracturi, şi în cât timp acestea au transformat efectiv profilul cultural şi conştiinţa de sine a populaţiilor deplasate şi a descendenţilor lor.

Departe de a fi doar apanajul specialiştilor contemporani, acest tip de abordare istoriografică are precedente ilustre. Pentru cei din Evul Mediu, istoria evreilor este îndeosebi o istorie a Legii şi a tradiţiei orale.

Dar, pentru Maimonide, este clar că orice inovaţie legală îşi are principiul într-o răsturnare a raporturilor evreilor cu spaţiul. Compilarea *Mişnei*, apoi cea a Talmudului din Babilon decurg în mod direct, după opinia lui, dintr-o conştientizare a extinderii dispersiei evreilor în lume. El atribuie aceleiaşi cauzalităţi spaţiale înmulţirea şi diversificarea crescândă a obiceiurilor locale, sau declinul cunoaşterii limbii ebraice în rândurile poporului. De ce oare Ezdra, conducătorul exilaţilor din Babilon întorşi în Ţara sfântă în secolul al Vl-lea înaintea erei noastre, a fost silit să instituie formule fixe de rugăciuni şi de binecuvântări, în timp ce idealul liturgic al cultului inimii ar fi preferat, după opinia lui Maimonide, o deplină spontaneitate? Doar, precizează filosoful, pentru a remedia această erodare a stăpânirii limbii ebraice şi pentru a opri efectele unei asimilări lingvistice agravate de dispersia lui Israel printre neamuri1.

Modificările pur cantitative ale echilibrelor geografice, deplasarea unui anume grup dintr-un loc în altul sau extinderea globală a dispersiei poporului, considerat în ansamblul său, vor oferi totuşi oare istoriografului medieval sau filosofului istoriei criterii suficiente de periodizare? Deloc. Dacă istoria evreilor are un sens, nu trebuie oare să-i dăm sau să-i recunoaştem şi o orientare spaţială? Nu trebuie să gândim dispersia în raportul ei faţă de un centru fix, lesne de reperat pe harta lumii sau pe cea a imaginarului colectiv? Comentatorul Isaac Abravanel, la sfârşitul secolului al XV-lea, oferă o elocventă ilustrare a acestei alunecări în calitativ. Pentru el, expulzarea evreilor din Spania nu este la originea unei simple deplasări locale, a unei deplasări a populaţiilor evreieşti iberice din vest spre estul Bazinului mediteranean. Ea induce, după opinia lui, o apropiere a celor expulzaţi de locul central, de punctul fix care orientează întreaga istorie evreiască:Ţara sfântă. Şi, de altfel, din această cauză expulzarea, departe de a fi un simplu exil, se interpretează ca un exod şi vesteşte, pentru Abravanel, eliberarea ultimă şi foarte apropiată2.

Această perspectivă teleologică, în care *telos* este atât un loc, cât şi un final, se regăseşte de altfel, mult redusă şi secularizată, la marii gânditori ai istoriografiei sioniste contemporane. Istoria evreilor se înţelege în cazul de faţă ca istoria unui raport real sau ideal al evreilor cu pământul lor. Dispersarea înseamnă îndepărtare de pământ, diaspora (*tefuţa*) se înţelege mai întâi ca exil şi ca deportare (*gola*). Pământul lui Israel nu conteneşte în niciun moment să fie unul dintre pivoţii istoriei poporului evreu şi a celei a conştinţei sale naţionale, care sunt amândouă periodizate şi judecate în funcţie de legătura poporului cu pământul său: există perioadele în care Israel este adunat pe pământul său şi cele în care este fizic îndepărtat de el, momentele în care ataşamentul său faţă de el este intact şi cele în care acesta tinde să slăbească. Acest ataşament, după opinia istoricilor sionişti, a stârnit „forţe centripete" de natură să încurajeze poporul evreu să-şi păstreze specificitatea istorică, psihologică şi culturală şi să-şi manifeste în mod colectiv fiinţa; în schimb, despărţirea de Ţara sfântă „corespundea cu pierderea identităţii sale istorice şi exprima voinţa sa, conştientă sau nu, de a se pierde printre celelalte popoare3. Un asemenea criteriu de periodizare şi de evaluare deţine cea mai mare parte a ponderii legitimităţii sale mai puţin din faptele obiective observate de istoric în decursul secolelor, decât din crearea statului Israel şi din caracterul central al acestui eveniment în experienţa contemporană evreiască, „sfârşitul" istoriei evreilor părând să autorizeze o apreciere retroactivă globală a ansamblului cursului său. în urmă cu doar o sută de ani, celor mai mulţi dintre evreii integraţi din Europa Occidentală li s-ar fi părut cel puţin straniu şi, cu mai multă sigur, scandalos să caute în ataşamentul faţă de pământul lui Israel unul dintre principii, chiar *principiul* de continuitate al istoriei evreieşti. Tot interesul contemporan arătat locului ocupat de pământul lui Israel în istoria şi conştiinţa evreiască nu se poate explica decât în lumina acţiunii sioniste.

Chiar atunci când abordarea se doreşte critică, când, cel puţin ca în aceste pagini, ea este condusă de îndoială şi prudenţă, rămâne riscul unei distorsiuni problematice a perspectivelor. De aceea ne vom aminti că a face din raportul dintre evrei şi pământul lui Israel obiectul exlusiv al unui studiu nu implică defel să se considere sigur că acest raport este efectiv axul în jurul căruia s-ar roti *întreaga* istorie a evreilor. Marile răsturnări obiective ale acestei istorii sunt cele care au indus o transformare a raportului lor cu Ţara sfântă – şi nu această istorie, care trebuie judecată cu măsura acestui raport. Evul Mediu evreiesc, presupunând că această expresie are un sens, nu este pur şi simplu acest moment din istoria evreilor în care pământul lui Israel devine un pământ visat. Este mai degrabă această perioadă a istoriei în care condiţiile lor obiective de existenţă au avut ca efect, după toate aparenţele, printre multe alte efecte, modificarea în profunzime şi pentru multă vreme a raportului lor cu Ţara sfântă.

Din punct de vedere politic condamnat la neputinţă, totodată exilat şi dispersat, evreul medieval ocupă în realitate în lumea în care trăieşte o poziţie excentrică. El nu-şi mai poate pune în valoare în mod concret drepturile asupra unui pământ care, în acelaşi timp, a devenit miza unor lupte militare de primă importanţă între puterile creştine şi musulmane. Epopeea cruciadelor, care plasează Ţara sfântă în centrul aspiraţiilor spirituale şi al ambiţiilor imperiale ale celor două mari religii, fiice ale lui Israel, subliniază simultan decăderea primilor ei proprietari. Această înstrăinare a pământului, care trece de la o stăpânire la alta fără ca vreuna să pară a trebui să se stabilească în mod durabil şi nici să dea naştere unei adevărate renaşteri, aminteşte alienarea poporului care a fost izgonit de pe el, umilit şi el şi lăsat în voia unor stăpâni variabili şi inconstanţi. Situaţia lui Israel şi a pământului său, marcată de exil şi de expropriere, pare de altfel să aducă o ratificare istorică la pretenţiile teologice ale creştinătăţii şi islamului. Cum să îndrăzneşti de acum

înainte să afirmi, în pofida tuturor aparenţelor, continuitatea misiunii lui Israel şi caracterul exlusiv al legăturii pe care acesta o întreţine cu pământul său?

Organizarea eficientă a împotrivirii spirituale la faptele sălbatice ale istoriei se dovedeşte o sarcină deosebit de dificilă în universul cultural creat de întâlnirea islamului cu moştenirea filosofică şi ştiinţifică a Greciei antice. Mai întâi pe pământ musulman şi, în curând, pe pământ creştin, gânditorii evrei şi neevrei îşi îndreaptă de acum înainte atenţia asupra unor teme abstracte şi perfect atopice: Dumnezeu, esenţa şi existenţa lui, creaţia, profeţia, binele şi răul, răsplata şi pedeapsa etc. Gândirea medievală de inspiraţie filosofică este îndeosebi în căutarea unor adevăruri absolute fundamental indiferente la limitările spaţiului şi timpului4. Pe de altă parte concepţia admisă în mod curent de filosofi cu privire la Divinitate şi la raporturile sale cu lumea (raporturi impersonale şi guvernate de un sistem de legi naturale, universale şi imuabile) face cu totul problematică tema evreiască tradiţională a alegerii de către Dumnezeu a unui popor şi a unei ţări anume. Este remarcabil, din acest punct de vedere, că Maimonide elimină, în *îndrumătorul rătăciţilor*, aproape cu totul problematica teritorială din expunerea sa filosofică a adevărurilor iudaismului, în timp ce pământul lui Israel este dimpotrivă foarte prezent în codul său juridic *Mişne Tor a*.

Lupta se organizează pe două fronturi. Pierderea contactului fizic cu pământul este compensată prin idealizarea lui. Vechiul fond biblic, omiletic şi talmudic, este pus cu pioşenie la contribuţie. Ţara la care evreii se încăpăţânează încă să viseze nu este această ţară pustiită, răvăşită de război, pe care şi-o dispută cei puternici. Este o ţară în care curg laptele şi mierea, o ţară de miracol şi de belşug, care este mai mult decât un loc, este un moment din istoria lui Israel. în realitate, un dublu moment: acela al unui trecut de glorie şi de suveranitate pierdute, al lui David şi Solomon, şi acela al unui viitor pe care persistă să-l considere apropiat, de glorie şi de suveranitate

redobândite sub autoritatea lui Mesia. Ţară de viitoare adunare, ţară a mântuirii, Ţara sfântă şi, mai mult, Ierusalimul şi Templul său par cu atât mai prezenţi în slujba religioasă, în poezie şi în literatura legendelor, cu cât evreii sunt efectiv mai puţin numeroşi pe pământul concret. Departe totuşi de a se mulţumi cu comorile acumulate ale culturii evreieşti tradiţionale, chiar dacă ele nu contenesc să constituie obiectul unei meditaţii susţinute, anumiţi mari maeştri ai gândirii evreieşti, filosofi sau cabalişti, vor încerca să elaboreze o teologie a pământului, susceptibilă să răspundă în mod eficient asalturilor omologilor lor creştini şi musulmani, inclusiv încercând să se folosească de cunoştinţele sau de credinţele ştiinţifice devenite apanajul comun al lumii medievale. Miza este importantă. Căci a gândi pământul lui Israel este un mod de a-l gândi pe Israel însuşi. Orice discurs cu privire la specificitatea ţării este un discurs indirect asupra specificităţii poporului. Ceea ce constituie unicitatea pământului nu este altceva decât ceea ce constituie unicitatea poporului.

Astre şi climate

Dar omul medieval nu trăieşte, din fericire, într-un spaţiu omogen. Suprafaţa terestră nu este, în ochii lui, înzestrată în toate părţile cu potenţialităţi identice. Ea este împărţită în climate distincte, mai mult sau mai puţin primitoare pentru om şi în care omul şi civilizaţia se dezvoltă diferit. Superioritatea unui popor, calitatea limbii şi a culturii sale, capacitatea de a primi profeţia depind de locul în care este implantat, de condiţiile climatice care prevalează acolo şi de influenţele astrale cărora le este supus. Şi chiar dacă admitem că acţiunea divină este identică în orice loc, nu orice loc este predispus în mod identic să o primească.

Pornind de la astfel de principii, nu era prea dificil să se fundamenteze „în mod ştiinţific” pretenţiile poporului evreu cu privire la superioritatea ţării şi a sa proprie5. Lucrul acesta nu era nici inevitabil. Căci adoptarea teoriei numite a climatelor nu duce neapărat la afirmarea unei

preponderenţe a factorului local. Astfel, deşi îşi însuşeşte această teorie, poetul medieval Moise Ibn Ezra preferă să reţină versiunea arabă: pentru el, Arabia se bucură de poziţia climatică optimă. Şi va merge chiar până la a explica prin aceasta efectele benefice ale exilului pentru evreii ce s-au instalat pe pământ arab şi care, mulţumită acestei transplantări, au cunoscut o remarcabilă înflorire culturală. Pentru Maimonide, care nu merge atât de departe, ţara lui Israel este efectiv bine situată din punct de vedere climatic, dar nu este singura: Egiptul, unde el locuieşte şi unde s-a născut Moise este în aceeaşi situaţie. Tot astfel, ebraica nu este, după opinia lui, decât una dintre limbile care s-au dezvoltat într-un mediu climatic echilibrat şi favorabil. Nici pentru Maimonide nu climatul ţării este cel care constituie unicitatea poporului evreu. Acest climat este bun, unul dintre cele mai bune, dar poate nu cel mai bun. Şi, în orice caz, nu pentru că l-au părăsit evreii din exil s-au pomenit lipsiţi de darul profeţiei. Pentru aceasta sunt răspunzătoare mai degrabă condiţiile obiective ale vieţii evreieşti în exil, supunerea faţă de neamuri, umilinţa, teama şi persecuţia. Şi în mai mică măsură întoarcerea pe pământul strămoşesc decât reinstaurarea unei puteri evreieşti autonome într-o lume eliberată şi pacificată este cea care, în era mesianică, le va permite evreilor să-şi dezvolte normal facultăţile intelectuale şi să găsească din nou căile inspiraţiei profetice.

Principiul unei eterogenităţi a spaţiului şi al unei inegalităţi a locurilor nu duce, aşadar, în mod obligatoriu la afirmarea absolutei superiorităţi a pământului lui Israel, nici la aceea a preponderenţei rolului său în istoria poporului care a locuit odinioară pe el. Iar când efectiv respectivul pas a fost făcut, mai trebuie rezolvată problema *naturii* acestui avantaj al Ţării sfinte. Pentru gânditori precum Abraham Ibn Daud, în secolul al XH-lea, sau Hasdai Crescas la sfârşitul secolului al XV-lea, nu încape îndoială că providenţa se poate exercita în mod privilegiat asupra unui neam anume, în epoci anume,

aşadar şi în locuri anume. Diferenţa, în cazul de faţă, este mai mult cantitativă decât calitativă: Ţara sfântă se bucură de un surplus de providenţă mai degrabă decât de o providenţă de alt tip6. Dimpotrivă, la poetul şi filosoful Iuda Halevi (circa 1075-1141?), care plasează ţara lui Israel în centrul celui de al patrulea climat, adică în centrul celui mai echilibrat climat, privilegiul este în mod clar calitativ, iar deosebirea este de natură, tot atât cât şi de grad: „Pe drept cuvânt, Domnul a fost numit Dumnezeul lui Israel, căci această privire asupra lui Dumnezeu nu există la niciun alt popor. El a fost numit «Dumnezeul pământului» fiindcă acesta se bucură de un privilegiu deosebit în aerul, pământul şi cerul său, care ne ajută să ajungem la viziunea lui Dumnezeu7”.

Linia dominantă în gândirea evreiască medievală este cea a lui Halevi cu variaţii şi atenuări diverse. Astfel, pentru unii, exilul lui Israel este chiar o sancţiune, în sensul că-l alungă dintr-o ţară ideală din punct de vedere climatic, spre zone ostile. Pentru alţii, Tora nu putea fi dată decât poporului care locuia pe acest pământ, în timp ce legile lui Noe, mai puţin perfecte, reveneau în mod firesc unor popoare mai puţin perfecte, care locuiau în regiuni mai puţin perfecte din punct de vedere climatic. Cât despre exegetul italian Ovadia Sfomo, din secolele al XV-lea şi al XVI-lea, el consideră că potopul este cel care a pus capăt primăverii veşnice de care se bucura până atunci întregul pământ, şi care a introdus diversitatea climatică între regiuni şi ciclul anotimpurilor, ţara lui Israel scăpând doar ea de această răsturnare şi păstrând doar pentru locuitorii ei posibilitatea unei perfecţiuni intelectuale şi a unui acces la profeţie.

Privilegiul climatic al Ţării sfinte este adeseori asociat unui privilegiu astrologie. Ea s-ar bucura de fapt, pe acest plan, de un avantaj absolut, şi adeseori cultul şi eficacitatea lui sunt gândite în funcţie de acest avantaj. Prin poziţia sa astrală, Ţara sfântă este locul cel mai apt să confere cultului evreiesc un maximum de eficacitate. Şi invers, acest cult este de natură să păstreze configuraţia

astrală prielnică a ţării, chiar să influenţeze astrele pentru a le spori influxul benefic. La neoplatonicienii evrei din secolul al XlV-lea, teoria locurilor şi primatul elementului astrologie vor ajunge chiar la un veritabil relativism legal, chiar la un antinomism. Căci pentru ei, omul trebuie să-şi regleze comportarea în funcţie de ceea ce îi cere locul anume unde se găseşte şi configuraţia astrală care-l domină. Astfel, interzicerea idolilor şi cea a incestului sunt valabile în mod special, chiar numai pentru pământul lui Israel. Acolo asemenea acţiuni sunt nocive, adică neconforme cu ceea ce astrele cer pentru a-şi exercita influenţa benefică. Nu este cazul în alte locuri. Astfel, doar intrând în Ţara sfântă Iacov le cere alor săi să se despartă de idolii lor8. Saturn, care este planeta lui Israel, pentru a-şi răspândi influenţa, nu are nevoie de intermediari deosebiţi precum idolii: lucrul se face în mod direct. Tot astfel, această planetă rece şi umedă nu tolerează un exces de activitate sexuală, de ordinul căldurii şi uscăciunii, pe teritoriul pe care îl guvernează. De aceea cel care se va deda unor asemenea excese nu va putea profita de virtuţile deosebite ale acestui pământ în materie de ştiinţă şi de profeţie9.

într-un astfel de sistem, Tora pare făcută mai cu seamă pentru a scăpa de anumite influenţe astrale sau, dimpotrivă, pentru a obţine un folos, iar respectarea ei pierde în mod inevitabil o bună parte din sensul său, în afara hotarelor ţării lui Israel. Nu toţi cei care recunosc avantajul astrologie sau mistic al Ţării sfinte sunt, desigur, gata să meargă atât de departe. Iar mulţi preferă să-i relativizeze semnificaţia. Conform unei concepţii deja prezente în literatura omiletică veche, dar reluată şi dezvoltată de Moise Nahmanide (1194-1270) şi de gândirea cabalistică, în timp ce Dumnezeu şi-a ales pentru sine ţara lui Israel, el a împărţit toate celelalte ţări între îngerii tutelari ai neamurilor10. Doar Ţara sfântă nu este supusă autorităţii nici unui intermediar angelic şi astral. Adevărată poartă a Cerului, ea primeşte în mod direct influxul divin. Şi prin ea trec toate comunicaţiile între Sus

şi Jos. Oriunde ar fi rostite, rugăciunile lui Israel trec prin această poartă înainte de a ajunge la ultima lor destinaţie; tot pe aici are loc urcarea sufletelor după moarte. Şi, invers, îngerii tutelari însărcinaţi cu guvernarea pământurilor neamurilor nu îşi află puterea decât din ceea ce le-a parvenit de la Dumnezeu prin acest canal.

într-un astfel de sistem de reprezentări, pământul lui Israel este pământul prin excelenţă şi prin natura revelaţiei profetice, după cum Israel este poporul prin excelenţă şi prin natura inspiraţiei profetice. Aici suntem foarte departe de relativismul şi de intelectualismul maimonidian. Pentru Halevi, profeţia, ca ultimă perfecţiune a omului, cere de fapt trei predispoziţii: mai întâi o complexitate deosebită pe care o are poporul evreu; apoi o perfecţiune etică şi de caritate, ceea ce garantează respectarea Torei; în sfârşit, un climat favorabil oferit efectiv de Ţara sfântă şi doar de ea. Orice evreu ireproşabil din punct de evdere etic, care trăieşte pe pământul ei, este aşadar susceptibil să ajungă la inspiraţia profetică. Şi, invers, niciun profet nu a putut şi nu va putea profetiza decât pe pământul lui Israel. Fără îndoială, Avraam a profetizat în Caldeea, Ezechiel şi Daniel în Babilon, iar Ieremia în Egipt, dar dacă nu au făcut acest lucru *în* Ţara sfântă, cel puţin l-au făcut *pentru* Ţara sfântă11. Reafirmând la rândul său principiul conform căruia „profeţia nu sălăşluieşte decât pe pământul lui Israel", Crescas va merge chiar până acolo încât va susţine originea ei talmudică. Dar respectiva formulă, trebuie să subliniem acest lucru, nu se întâlneşte deloc în tratatul citat de Crescas, nici de altfel în vreun alt loc din literatura rabinică clasică.

Talmudul nu spune nimic mai mult decât aceasta: „Prezenţa divină nu sălăşluieşte decât în corturile lui Sem12". Nemulţumindu-se doar să înlocuiască „Prezenţa divină" cu profeţia, Crescas, în plus, deplasează în mod clar accentul de pe factorul etnic (Sem) pe factorul local (pământul lui Israel)…

Centrul lumii

Această temă dezvoltată adeseori, referitoare la privilegiul climatic şi astrologie, şi astfel mistic, al pământului lui Israel îşi preia justificările „ştiinţifice” din fondul comun al gândirii savante medievale. Recunoaşterea faptului că pământul e rotund, marile explorări şi descoperirea unor civilizaţii umane în climate pe care vechea teorie le considera nelocuibile vor lipsi treptat aceste justificări de orice credit. Dar tema însăşi, care are rădăcini profunde, va supravieţui totuşi acestei evoluţii. Nu ne putem mira prea mult din această cauză. Căci această gândire cu privire la pământ nu are defel nevoie de sprijinul unui real, în cele din urmă indiferent, şi, în orice caz, pentru cei mai mulţi dintre evreii premoderni, în mod fizic atât de îndepărtat. Argumentul „ştiinţific” prezentat de gânditorii medievali nu este decât înveşmântarea circumstanţială şi efemeră a unui discurs persistent şi capabil de multe metamorfoze. Şi astăzi, motivul centralităţii pământului lui Israel nu a pierdut nimic din vigoarea lui în imaginarul evreiesc, în timp ce, pe de altă parte, omul modem şi, împreună cu el, evreul modern trăiesc într-o lume fundamental descentrată. Astfel, un evreu contemporan nu va şovăi să sublinieze că Ţara sfântă este situată la joneţunea dintre trei continente, pentru ca societatea dreaptă care trebuie să fie întemeiată acolo să poată fi mai lesne „o lumină pentru neamuri13”… Acolo, ca şi în alte locuri, pretinsa centralitate geografică a Ţării sfinte nu este decât semnul sau metafora unei centralităţi mai profunde, care ajunge în centrul fiinţei şi al istoriei.

în epoca clasică deja, iar în epoca medievală şi mai mult, această temă se enunţă, de fapt, în numeroase moduri. Mai întâi, în ordinea verticalităţii. Un ax leagă direct pământul lui Israel cu cercul cel mai exterior al lumii. Şi din cele şapte ţări de jos, aminteşte *Zoharul*, operă majoră a tradiţiei mistice evreieşti, el este cel mai înalt. Apoi în ordinea orizontalităţii. Diverse imagini deosebit de elocvente sunt solicitate atunci. Cea a nucii, al cărei miez este Ţara sfântă, în timp ce ţările necurate ale

neamurilor nu sunt decât coaja acesteia. Cea a ochiului de asemenea: albul este teritoriul necredincioşilor, irisul este ţara lui Israel, iar pupila, Ierusalimul14. Dincolo de savoarea lor literară, asemenea metafore aspiră, fireşte, să exprimă fiinţa profundă a lucrurilor. Ele subliniază totodată funcţia vitală ce-i este dată centrului şi superioritatea calitativă absolută pe care i-o conferă această poziţie. O funcţie şi o superioritate evident împărtăşite de popor, care este proprietarul legitim al acestui pământ central, „al cărui rang este doar cu puţin sub cel al Grădinii Raiului15". Căci a moşteni această ţară, adică „*centrul* lumii16", înseamnă a arăta limpede că eşti tu însuţi „alesul şi *centrul* omenirii", cel care nu a moştenit-o neputând să aibă altă pretenţie decât la statutul de „scoarţă"17. Miez al nucii, pupilă a ochiului, inimă a marelui organism universal, doar Israel şi pământul său păstrează comunicarea cu Divinul. în timp ce lumea toată s-a trezit învelită de scoarţele răului, de necurăţenie şi de haos, o singură breşă a dăinuit, o singură uşă a rămas deschisă: în Ţara sfântă18.

O altă imagine, şi ea foarte veche, cea a „buricului", deschide perspective şi mai vaste, pentru că permite combinarea centralităţii spaţiale cu anterioritatea temporară. Conform unei surse omiletice târzii, Dumnezeu a început, de fapt, crearea lumii cu pământul lui Israel, tot astfel cum o începe pe cea a embrionului prin buric19. Buricul lumii este astfel început şi totodată întemeiere a acestei lumi: nu aminteşte *Mişna* de o „piatră de temelie", „care datează din zilele primilor Profeţi", pe care Chivotul Legământului era aşezat în sanctuar20? Pornind de aici a fost creată lumea şi pornind de la ţărâna din acest loc a fost făurit primul om. Diversele relatări propuse de literatura rabinică, adesea reluate, reinterpretate necontenit nu concordă întotdeauna exact, iar pământul lui Israel poate fi pus aici într-un raport dinamic cu restul lumii. El păstrează totuşi aici întotdeauna un rol central. Conform anumitor tradiţii, doar capul lui Adam este din Ţara sfântă, corpul său fiind din Babilon, iar membrele din

alte ţări ale lumii. Conform altora, pentru a-l crea, Dumnezeu ia ţărână din locul unde va fi amplasat Templul şi din cele patru puncte cardinale, şi o amestecă apoi cu puţin din toate apele lumii21.

întemeiere a lumii şi loc de obârşie a omenirii, Ierusalimul şi Templul său sunt şi centrul istoriei oamenilor şi al istoriei lui Israel, ca şi cum orice moment crucial ar duce inevitabil la acest loc crucial unic, ca şi cum spaţiul ar oferi acolo principiul unificator al unei succesiuni cronologice poate prea abundente. Acolo Adam, abia zămislit, ar fi adus prima sa jertfă. Tot acolo Cain şi Abel ar fi adus ofrandele, s-ar fi certat şi ar fi fost săvârşită prima ucidere din istorie, obiectul însuşi al conflictului fiind tocmai proprietatea asupra locului pe care Templul avea să fie ridicat într-o zi. Tot acolo Noe, ieşind din arcă, ar fi ridicat altarul, Avraam s-ar fi pregătit să-şi jertfească fiul, pe Isaac, iar Iacov ar fi visat la scara sa. Tot acolo, după ce a fost transportat din Egipt, şi doar pentru o noapte, poporul lui Israel ar fi săvârşit prima sa jertfă de Paşte. Locul este cel pe care David l-ar fi cumpărat de la Iebuseu, şi pe care Solomon ar fi pus, în cele din urmă, să fie construit sanctuarul22. însuşi locul de unde ofrandele lui Cain, ţăranul, au fost refuzate şi unde, vinovat că a vărsat sângele fratelui său, a fost alungat şi osândit să rătăcească, va deveni astfel locul unde Israel, de trei ori pe an, se aduna pentru a-şi ispăşi păcatele în sângele jertfelor şi a-i mulţumi lui Dumnezeu pentru hrana pe care avea s-o dobândească de pe pământul pe care el i l-a dat. Ciudată răsturnare şi remarcabilă continuitate!

Este deci clar că în Ţara sfântă, şi mai precis la Ierusalim şi pe locul sanctuarului se încrucişează şi se unesc cel puţin trei axe: axa spaţială, axa temporală, axa mistică. Acolo bate inima lumii, acolo se adună istoria ei, acolo se dezvăluie sensul acesteia.

Pământ divin

Adevărată excepţie teritorială, pământul lui Israel este infinit mai mult decât un teritoriu. El este imaginea şi semnul excepţiei evreieşti. Intimitatea legăturii ce-l uneşte

cu Dumnezeu trimite la intimitatea legăturii ce-l uneşte pe Dumnezeu cu Israel. Orice alterare a raporturilor lui Israel cu pământul său nu este decât semnul vizibil al unei alterări a raporturilor sale cu Dumnezeu. Nicio alterare de acest gen nu are totuşi caracter irevocabil şi definitiv. Şi niciuna nu este atât de profundă pe cât pot lăsa să se creadă aparenţele. Puţini vor accepta că pământul lui Israel încetează să mai fie pământul lui Dumnezeu, şi deci să fie sfânt, în momentul în care Israel nu mai locuieşte pe el. Foarte departe totuşi de tentaţia esenţializării, şi puţin dispus să confere Ţării sfinte un statut metafizic deosebit, Maimonide însuşi nu poate decât să reafirme sfinţenia absolută a Ierusalimului: sfinţenia oraşului este veşnică, pentru că prezenţa Divină a ales să sălăşluiască aici şi pentru că ea nu poate să dispară. Alegerea Ierusalimului este veşnică, după cum este alegerea poporului evreu. Tot astfel este veşnică legătura dintre Israel şi pământul său. Dumnezeu, poporul şi pământul său formează un lanţ din care nicio verigă nu poate fi slăbită, fără riscul de a compromite trăinicia întregului.

Ca şi poporul evreu, pământul lui Israel se află în permanenţă sub privirea lui Dumnezeu. Ca şi el, pământul se bucură imediat de providenţa divină. Spre deosebire de marile regiuni cu care se învecinează, Egiptul sau Mesopotamia, a căror prosperiatte depinde de fluvii cu cursuri regulate, Ţara sfântă este tributară exlusiv, în ceea ce priveşte fertilitatea, ploilor sezoniere imprevizibile al căror stăpân este doar Dumnezeu. Orice bogăţie şi orice nefericire îi vin aşadar direct din cer în dublul sens al acestui cuvânt. Ca şi exilul lui Israel, starea de ruină actuală a pământului lui Israel este un efect al providenţei, este chiar semnul clar al unei providenţe deosebite. Şi dincolo de aparenţele exilului şi dezolării, în fond nimic nu se schimbă. Dacă se admite că sfinţenia pământului lui Israel îi este consubstanţială, atunci efectiv, nimic nu se poate schimba. Absenţa lui Israel şi prezenţa unor noi stăpâni nu o pot micşora cu nimic. Nu practicarea poruncilor pe pământul ei face Ţara să fie sfântă, ci invers,

din cauza sfinţeniei ei intrinsece au fost instituite poruncile. Nu exercita oare pământul o puternică atracţie asupra Patriarhilor când mai era ocupat de popoarele idolatre şi murdărit de practicile lor cumplite? Pământul are în el ceva divin pe care nimic nu-l poate altera.

Pământul este o persoană înzestrată cu voinţă, care poate fi dăunătoare sau favorabilă, care unori îi agrează, alteori îi respinge pe locuitorii săi. Cei care locuiesc pe el respiră un aer curat, iar ţărâna are pentru cei înmormântaţi în ea o virtute ispăşitoare, comparabilă cu cea a unui altar de jertfe. Iar dacă „nu se găseşte în toată lumea locuită niciun pământ care să fie bun şi cuprinzător şi populat, şi care să fie ca şi el devastat", cauza, ne spune Nahmanide este aceea că „de când l-am părăsit, el nu a acceptat alt popor şi alt neam, iar în timp ce toţi se străduiesc tot mai mult să-l colonizeze, nu reuşesc23". Această incapacitate de a prinde rădăcini a cuceritorilor succesivi ai Ţării sfinte arată împotrivirea pozitivă a pământului faţă de orice stăpânire nelegitimă. Pământul lui Israel nu este atins decât de ceea ce el însuşi vrea să fie atins. Curat, în mod esenţial curat, el nu poate fi cu adevărat murdărit de nimic. Pământul neamurilor şi pâinea pe care o produce sunt necurate24. Dar neamurile nu au puterea de a murdări pământul Ţării sfinte. Distrugerea şi supunerea faţă de un jug străin nu au decât un impact limitat asupra lui: influxul divin nu mai coboară poate cu aceeaşi intensitate ca înainte, dar scoarţa răului nu-l poate stăpâni, şi el însuşi are puterea de a respinge necurăţenia. După cum sufletele evreilor morţi în afara Ţării sfinte trebuie să se întoarcă aici, sufletele neevreilor morţi pe pământul ei trebuie să o părăsească şi să se întoarcă pe domeniul lor. Pe pământul lui Israel nu există loc pentru răzvrătiţi şi pentru păcătoşi, ei vor fi alungaţi ca nişte câini după moarte. „Iar la sfârşitul timpurilor cel Sfânt, fie el binecuvântat, va apuca colţurile pământului şi va scutura orice necurăţenie, pentru a o arunca afară25".

A considera nule sau accesorii şi în mod fundamental neesenţiale efectele faptelor blasfematoare săvârşite în

Ţara sfântă de-alungul secolelor, înseamnă a lăsa să se înţeleagă că istoria alunecă peste ea asemenea apei peste penele unei raţe. Scăpând de fapt de orice stăpânire nelegitimă, pământul lui Israel nu se mai situează în istorie, ci în afara ei. Sub zdrenţele spolierii şi ruinei se ascunde un pământ esenţial, divin şi invariabil, pe care tribulaţiile prezente nu-l afectează cu nimic şi care într-o zi este chemat din nou să se arate în toată slava lui neofilită. Idealizat la nesfârşit, pământul la care visează evreii mediavali este pământul spre care în mod foarte concret se îndreaptă rugăciunea lor de trei ori pe zi. Dar el este totodată mult mai mult decât atât şi, într-un fel, cu totul altceva. Cu cât este perceput mai mult ca sfânt, cu atât mai mult el este trăit ca un alt pământ, înfricoşător. Ca un altul, mai întâi: maestrul hasidic3 Nahman din Wroclav (1772-1811) a povestit astfel că a întâlnit oameni care i-au mărturisit cu câtă surprindere, la sosirea lor în Ţara sfântă, au descoperit că ea era în lumea aceasta, iar pulberea ce se găsea acolo era ca aceea din alte ţări. Apoi, ca înfricoşător: inspirând această teamă, stârnind reculul pe care-l inspiră şi suscită prin natura sa însăşi sacrul, Ţara sfântă devine cu adevărat nelocuibilă, interzisă muritorilor de rând, cerând aceluia ce îndrăzneşte să calce pe pământul ei un grad de spiritualitate excepţional.

Apologetica evreiască modernă a avut, firește, tendinţa – şi aceasta cu atât mai mult cu cât presiunea sionistă se făcea simţită tot mai puternic – să susţină că după distrugere şi dispersie nimic nu a compromis în mod real, în fond, relaţia evreilor cu Ţara sfântă, că ea nu a fost nici măcar slăbită vreodată prin vreo simbolizare a spaţiului sacru, cum ar fi o înlocuire pur şi simplu a Ierusalimului printr-un Ierusalim ceresc, nici prin transferul acestei sacralităţi vreunui alt spaţiu sau altei instituţii.

a Hasidismul este un curent mistic apărut în Europa Orientală în secolul al XVIII-lea, care a devenit o mişcare de mase ce a atins pături foarte largi ale populaţiei evreieşti.

Simpla lectură a textelor ne impune totuşi să punem la îndoială o asemenea axiomă, prea simplistă26. De îndată ce legătura evreilor cu pământul lor şi-a pierdut orice bază concretă, iar pământul lui Israel a încetat din punct de vedere istoric să fie teritoriul neamului adunat sau chiar centrul său nevralgic, şi chiar dacă Israel a renunţat definitiv la o recucerire politică a locului său, el nu a renunţat din această cauză la orice recucerire. Dorinţa faţă de loc, ca nostalgie şi conştiinţă a unei absenţe, nu se putea alimenta pur şi simplu din ea însăşi. Această dorinţă nu a rămas în realitate niciodată total nesatisfăcută. Puterile visului şi artificiile alegoriei au putut face Sionul prezent oricând şi oriunde. Tocmai aici se afla paradoxul: cu cât se gândeau mai mult la pământ, cu atât mai mult îl uitau. Sau chiar mai mult: a te gândi la el necontenit, a-l numi încontinuu era poate cel mai bun mijloc de a-l uita…

Despre pământ ca metaforă

Spiritualizarea Sionului, aşa cum se observă ea în lumea evreiască medievală, nu ajunge neapărat, aşa cum este cazul în lumea creştină, la o devalorizare, chiar la o ocultare a Ierusalimului de aici. Gânditorii evrei şi mai cu seamă cabaliştii s-au străduit adesea să asocieze aceste două niveluri de realitate. Este îndeosebi ceea ce au încercat şi a reuşit cabala teosofică3. Orice meditaţie asupra pământului lui Israel de aici de pe pământ este astfel, totodată, elucidarea misterelor pământului lui Israel din cer.

Căci pentru cabalişti, pământul lui Israel simbolizează o entitate cerească feminină. Ea este asociată cu Regalitatea (.*Malkut*), ultima dintre cele zece puteri cosmice emanate de a Cabală care urmăreşte o acţiune teurgică şi o adeziune la divin prin intermediul unei interpretări mistico-simbolice a Scripturilor, a tradiţiei şi a poruncilor Legii evreieşti, spre deosebire de cabala profetică, ce urmăreşte extazul şi unirea mistică pe calea experienţelor spirituale şi a unor tehnici specifice (precum combinarea de litere).

Dumnezeu (*sefirot*), care constituie lumea

superioară. Iar Regalitatea este ea însăşi identificată cu Prezenţa divină (*Şehina*), care este femininul în Dumnezeu. Pământul lui Israel devine astfel unul dintre elementele cheie ale unui simbolism sexual fundamental. El este în relaţie directă cu alte două entităţi din lumea cerească: Slava (*Tiferet*), identificată cu Tora, care este forţa virilă, şi Fundamentul (*Iesod*), identificat cu cel Drept (*Ţadik*), care este membrul viril prin care trece influxul divin îndreptat în jos. Majoritatea poruncilor şi, îndeosebi, cea a împerecherii legale, sunt percepute de cabală ca trebuind să contribuie la reinstaurarea unei armonii originare şi să înlesnească unirea în Dumnezeu a principiilor masculin şi feminin. în acelaşi mod, cultul oficiat de Israel în Ţara sfântă are un caracter vital, pentru că are valoare de *imitatio Dei* şi permite să se exercite o acţiune asupra vieţii interne a lumii divine. Cel drept, care locuieşte în pământul lui Israel de pe Pământ, prin simplu fapt al acestei locuiri, imită şi provoacă raportul de posesie care se instaurează în lumea superioară între masculinitatea divină şi pământul lui Israel din cer. Astfel *Zoharul* poate afirma că „atunci când copiii lui Israel locuiesc pe pământ de sfinţenie, fiecare lucru este aşa cum trebuie să fie27”.

într-un spirit comparabil, cabala teosofică tinde să deosebească Ierusalimul de Sion, să le identifice pe fiecare cu o forţă cosmică deosebită, Ierusalimul simbolizând o putere feminină în Dumnezeu, Sionul o forţă masculină, şi să gândească raporturile lor reciproce tot în termeni sexuali. Atunci Sionul, centru geografic a lumii terestre, este cel care trimite la Fundament, centru al lumii superioare. Şi în timp ce Sionul-Fundament este sexul masculin conţinând binecuvântările (sămânţa), Ierusalimul, în ceea ce-l priveşte, primeşte acest influx benefic, care apoi se transmite poporului lui Israel. Acest simbolism sexual poate fi de altfel argumentat prin date ale realităţii: Sionul este un turn, Ierusalimul este un oraş. Şi legătura cu Ierusalismul terestru este menţinută: influxul coboară din Sion (Temelia) spre Ierusalimul din cer (Regalitate), şi de aici se naşte un embrion care este

Ierusalimul de pe pământ, legat de mama sa cerească prin buric. Chiar devastat, Ierusalimul pământesc rămâne deci legat de contrapartida sa cerească, el este încă în acest sens poarta cerului, adică o poartă deschisă spre lumea cerească28.

Această evadare pe sus, acest mod de a asocia pământul lui Israel unei realităţi superioare, ceea ce putem numi „suprarealizarea" sa, poartă totuşi în ea însăşi germenii „derealizării". De vreme ce este o realitate divină, Ţara sfântă din cer este în mod necesar mult mai „reală" decât această lume trivială, în care trăiesc fiinţe din came şi sânge. Şi invers, întrucât esenţialul fiinţei sale provine din lumea superioară cu care se bucură de un contact privilegiat, Ţara sfântă de pe pământ riscă să piardă în aceeaşi proporţie orice „realitate" în sensul, de data aceasta, terestru al cuvântului. De la idealizare la alegorizare, de la tentaţia metafizică la seducţiile metaforei nu mai este, de atunci, decât un pas. Un pas făcut cu uşurinţă, datorită căruia pământul este tot mai puţin el însuşi, pentru a fi din ce în ce mai mult altceva decât el însuşi. Cuvintele prin care este denumit în mod tradiţional (pământ, Ierusalim, Sion) ajung să desemneze *mai întâi* realităţi mistice sau filosofice perfect independente. Pământul nu mai este atunci decât un semnificant cu numeroşi semnificaţi, care păstrează sau nu raporturi directe sau indirecte cu semnificatul primordial – pământul în sens terestru. Astfel, Canaanul nu va mai fi pur şi simplu numele unui popor şi al regiunii asupra căreia acest popor şi-a exercitat odinioară supremaţia. Va fi mai întâi un cuvânt ce întreţine cu alte cuvinte raporturi semantice autonome. El va putea fi apropiat de o rădăcină ebraică (*knʿ*) care înseamnă „a încovoia", şi să evoce, independent de orice conotaţie teritorială, umilinţa, nimicirea de sine în faţa voinţei divine a celui care respectă poruncile.

Cabala profetică este cea care va trage toate foloasele de pe urma unor asemenea manipulări. La ea, Ierusalimul este mai cu seamă o vocabulă compusă din

litere, ele însele învestite ca atare cu o semnificaţie proprie şi întreţinând o legătură deosebită cu numele Divinităţii. în funcţie de modul în care numele Ierusalim va fi ortografiat în ebraică29, acest cuvânt va trimite când la absenţa, când la prezenţa Divinului în suflet, două stări de conştiinţă care sunt în mod direct în funcţie de necunoaşterea sau de cunoaşterea Numelui inefabil al lui Dumnezeu. La Abraham Abulafia, în secolul al XlII-lea, cuvântul desemnează astfel *mai întâi* o stare de conştiinţă. Căci adevăratul Ierusalim este intelectul uman, adevărata Ţară sfântă este corpul omului însuşi, ca receptacul al profeţiei. în timp ce Ierusalimul terestru, ca loc de cult ideal pentru întregul Israel, mai juca încă un rol esenţial în cabala teosofică, el dispare aici în beneficiul unei lumi pur spirituale, interioară şi individuală. Din acest punct de vedere, filosofii alegorizanţi din Evul Mediu nu se vor deosebi deloc de cabaliştii profetici, când vor sugera, de pildă, să se identifice Ierusalimul din cer cu intelectul agent3, iar Ierusalimul de pe pământ, cu sufletul omului. Cât despre Dov Baer din Mezeritch, în secolul al XVIII-lea, el va afirma pur şi simplu: „Omul care nu este cinstit se numeşte Babilon (...). Iar omul drept se numeşte pământul lui Israel30”.

Dată fiind semnificaţia simbolică şi puternic atopică ce le poate fi asociată, prezenţa, chiar frecvenţa într-un document, a unor termeni precum Sion, Ierusalim sau pământul lui Israel nu pot fi din această cauză considerate *a priori* semnificative pentru ataşamentul autorului său faţă de locurile pe care aceste cuvinte le desemnează iniţial şi nici revelatoare ale naturii profunde ale acestui ataşament. Şi ne vom putea întreba uneori pe drept cuvânt în ce măsură evocarea Ţării sfinte într-un context cabalistic sau filosofic dat mai are vreo legătură cu nostalgia de nedezrădăcinat după Sion pe care o anumită istoriografie crede că o poate descoperi în inima fiecărui evreu medieval.

Din acest punct de vedere, cazul poeziei medievale este deosebit de instructiv. Poezia sacră este, fireşte,

saturată de referinţe a Inteligenţă separată superioară cu care intelectul uman trebuie să se unească pentru a deveni activ.

la Sion. Pregnanţa unei tradiţii seculare, ponderea modelelor şi a locurilor comune liturgice, integrarea acestui tip de producţii în ritul sinagogal sunt de ajuns pentru a explica fenomenul. Exprimând când suferinţa faţă de distrugere şi de exil, când speranţa restauraţiei şi a răscumpărării, elegiile recitate în ziua de 9 *av*, precum şi poemele incluse în rugăciunile zilnice şi în slujba de sabat şi a sărbătorilor, traduc în mod incontestabil o profundă nostalgie. Dar despre ce nostalgie este vorba în cazul de faţă? Mult mai mult de o nostalgie după Oraşul sfânt, după Ierusalim şi, mai precis, după Templul său, decât după pământul însuşi. Şi ceea ce a fost pierdut şi aspirăm să regăsim este poate mult mai puţin un loc decât o nevinovăţie. Căci sanctuarul era locul nevinovăţiei redobândite periodic: acolo jertfele şi ritualul solemn al Marii Iertări obţineau pentru popor ispăşirea greşelilor. Este remarcabil faptul că elegia medievală insistă mult mai puţin asupra suferinţelor materiale ale exilului decât asupra absenţei Ierusalimului şi a binefacerilor pe care el le răspândea în Israel. Liniştea, pacea spirituală, sentimentul minunat al iertării păcatelor, toate acestea lipsesc de acum înainte. Dar rugăciunea este acolo, tocmai pentru a încerca să suplinească această lipsă. Se speră, se crede, se ştie că ea va putea înlocui efectiv sacrificiul şi asigura iertarea31.

De îndată ce părăsim terenul poeziei religioase pentru a merge pe acela al poeziei profane, aşa cum s-a dezvoltat ea în Spania medievală, ambivalenţa observată este şi mai flagrantă. Chiar dacă ea trebuie să se plieze, în plan formal, unor convenţii foarte stricte, chiar dacă este adeseori rodul unor adevărate comenzi date de mecenaţi, poezia profană spaniolă acordă cu siguranţă mai mult loc decât producţia liturgică subiectivităţii autorilor ei, ceea ce o face cu atât mai preţioasă. Dar ce se observă la lectura unora dintre cei mai eminenţi reprezentanţi ai

acestei şcoli prestigioase? Că pământul lui Israel este aici, adeseori, în primul rând o imagine. Pentru Solomon Ibn Gabirol, în secolul al Xl-lea de exemplu, exilul este mai mult o condiţie spirituală decât o realitate politică. De aceea, el nu va şovăi să utilizeze Sionul ca simbol al înţelepciunii pierdute din vechile timpuri, sau ca o metaforă aplicată lui Hai, conducătorul academiei babiloniene a cărui moarte o deplânge. Marii oameni dispăruţi al căror elogiu îl face sunt comparaţi în acelaşi mod cu sfintele ustensile şi cu obiectele sacre din Templu, decesul lor fiind o nouă distrugere a sanctuarului. Nu ne vom mira să-l vedem pe Moise Ibn Ezra, poetul cel mai arabofil din generaţia sa, recurgând la imaginile exilului pentru a evoca nu exilul poporului său, ci propria sa plecare din Andaluzia în Castilia! Iar când va relua celebra formulă a Psalmilor „De te-oi uita (Ierusalime)", nu va face acest lucru pentru a-şi exprima ataşamentul neţărmurit faţă de pământul strămoşesc, ci pentru a sublinia fidelitatea amintirii sale faţă de Grenada şi de prietenii pe care i-a părăsit32… Din acest punct de vedere, făcând din Sion o temă privilegiată a poeziei sale profane, Iuda Halevi va marca o devărată schimbare. Fapt este că, deşi pentru el această cotitură este însoţită în cele din urmă de o emigrare efectivă spre Ţara sfântă reală, mulţi dintre urmaşii săi se vor mulţumi în schimb să evoce în versurile lor un pământ mitic ideal, aflat în legătură cu motivele exilului şi ale mântuirii. în secolele al XVIII-lea şi al XlX-lea încă, poezia ebraică a evreilor din Africa de Nord, care este moştenitoarea directă a tradiţiei medievale spaniole, nu oferă se pare decât rare exemple ale unui raport direct, concret cu pământul lui Israel de aici33.

Un gust de paradis

Deşi nenumărate opere literare medievale tratează o clară tendinţă de spiritualizare şi/sau metaforizare a pământului lui Israel, intensitatea şi profunzimea acestei idealizări variază, fireşte, de la un text la altul, de la un autor la altul, dar şi de la o epocă sau de la o arie culturală la alta. în plus, legătura atitudinilor prezentate cu

condiţiile de viaţă concrete ale populaţiilor evreieşti nu este uşor de determinat. Sublimarea şi „suprarealizarea” Ţării sfinte sunt oare doar calea de a scăpa prin vis de realităţile dure ale unui exil căruia, pe de altă parte, nu există niciun mijloc concret de a-i pune capăt? Meforizarea şi „derealizarea” să fie oare, invers, efectul unei acomodări cu exilul, când jugul acestuia ar fi mai puţin împovărător, şi s-ar instaura relaţii mai armonioase cu populaţiile neevreieşti? Pare dificil să subscriem *a priori* la o schemă atât de mecanicistă, cu atât mai mult cu cât „suprarealizarea” şi „derealizarea” nu sunt defel, după cum s-a văzut, procese fundamental antitetice. Majoritatea zdrobitoare a surselor examinate în mod tradiţional sunt, în plus, surse savante, meditaţii cabalistice, comentarii filosofice, elaborări poetice, adesea foarte sofisticate, a căror reprezentativitate este complicat să o măsurăm la scara unei societăţi evreieşti luate în ansamblul ei. Este îndoielnic ca evreii din popor să fi avut măcar o idee cu privire la subtilitatea pe care unele din aceste producţii culturale o puteau atinge. Ce mijloc avem ca să apreciem chiar impactul efectiv al unei predici rostite de un savant, asupra unui auditoriu de simpli credincioşi? Cum putem judeca gradul de interiorizare al conţinutului liturghiei la care aceştia puteau accede? în măsura în care cuvintele înseşi ale acesteia erau efectiv înţelese, ebraica nefiind vreodată decât o limbă de studiu stăpânită în mod foarte inegal, aceste cuvinte au făcut oare mai mult decât să şlefuiască un inconştient colectiv, în general inactiv, decât să întreţină o aşteptare nedesluşită, decât să ofere dificultăţilor cotidianului contraponderea mai mult sau mai puţin eficientă a unei speranţe stereotipe? Toate, desigur, elemente susceptibile să cristalizeze într-o zi, şi să ofere, când împrejurările ar fi prielnice, ingredientele unei energii emoţionale, capabile să justifice şi să alimenteze o acţiune politică pozitivă…

în orice caz, este limpede că alegerea, pentru evreii medievali, nu a fost niciodată doar între vis şi abstracţie, pe de o parte, şi pe de altă parte pământul concret; pe de o

parte între elaborările intelectului sau ale imaginaţiei şi, pe de altă parte, emigrarea. Alegerea nu a fost nici, pur şi simplu, pe de o parte între un ataşament strict topic, faţă de Ţara sfântă şi, pe de altă parte, o reprezentare atopică, delocalizată a acesteia. însăşi această delocalizare se putea înţelege în numeroase sensuri. Fie că o extindere a locului unic a fost prevăzută pentru sfârşitul timpurilor, Abraham bar Hiya (secolul al XH-lea) anunţând că, la învierea morţilor, toţi defuncţii lui Israel care au decedat în diaspora aveau să se trezească pentru a moşteni regiunile exilului, „astfel încât toate ţările din lume se vor numi ţara lui Israel, în afară de cazul când ţara lui Israel se va extinde atât de mult încât va umple lumea întreagă34”. Considerând această extindere deja realizată, cabalistul Isaac din Acra (sfârşitul secolului al XlII-lea – jumătatea secolului al XlV-lea) aprecia, de exemplu, că descendenţa lui Israel, asupra căreia Prezenţa divină sălăşluieşte în permanenţă, indiferent în locul geografic în care se găseşte, este ea însăşi cu adevărat pământul lui Israel.

Există totuşi puţine aspiraţii religioase autentice care se pot împăca lesne cu excesul de proximitate mistică, geografică sau temporală, precum şi cu distanţa prea mare de obiectul dorinţei. Pământul lui Israel răspândeşte un parfum de paradis. Este el însuşi paradisul. Dar, pentru a fi vizibil din lumea aceasta, fără a fi cu totul din ea, pentru a întreţine speranţa oferind o oarecare consolare, paradisul nu trebuie să fie nici prea apropiat, nici prea îndepărtat, nici prea lesne accesibil, nici cu neputinţă de atins. Pământul lui Israel este şi centrul lumii. El este piatra de temelie pe care aceasta stă, axul în jurul căruia aceasta se structurează, este orientul spaţiului sacru. Dar pentru a fi vizibil de aici, fără a fi cu adevărat aici, şi pentru a oferi credinciosului reperul de care are nevoie, acest orient nu trebuie nici el să fie nici prea apropiat, nici prea îndepărtat, nici prea lesne accesibil, nici absolut inabordabil. Şi într-un caz şi în celălalt, o mediere este mereu posibilă. Ea este chiar necesară.

în anumite contexte, această mediere o va oferi cel

Drept (*Ţadic*) Sursele rabinice vechi au păstrat urma unor credinţe conform cărora supravieţuirea lumii depindea de unul sau de mai mulţi drepţi. în cabala secolului al XlII-lea, asocierea dintre un Drept şi „stâlpul cosmosului" trimite aproape întotdeauna la Dumnezeu însuşi ca Drept. Dar Şimon bar Iohai, maestrul din secolul al II-lea, căruia îi este atribuită paternitatea *Zoharului*, este totuşi prezentat ca omul drept mulţumită căruia lumea nu este distrusă. El însuşi este „stâlpul lumii". Acela care îl vede este considerat asemenea lui Avraam care vede Ţara sfântă. El cuprinde universul întreg, exact în acelaşi mod în care stânca pe care Iacov şi-a pus-o la căpătâi în Betel, cuprindea pământul lui Israel în întregime35. Omul drept se află în centrul cosmosului, el este extensia pământească a ceea ce în Dumnezeu se numeşte Drept (adică a noua dintre puterile cosmice emanate, Temelie). îndeosebi începând din secolul al XVI-lea, misticismul evreiesc va relua şi va dezvolta germenii unei concepţii cu privire la omul drept ca *axis mundi*. Hasidismul, mai cu seamă, va da întreaga ei dimensiune figurii *Ţadicului*, conducătorul harismatic al comunităţii, adevărată scară a lui Iacov, pe care simplul credincios îşi poate începe urcuşul spre Dumnezeu. El şovăie atunci între ideea unui lider plural, fiecare *ţadic* fiind centrul lumii propriilor săi credincioşi, şi cea a unui lider unic pe generaţie. în scrierile lui Nahman din Wraclav „omul drept al generaţiei" devine un motiv major: el este Sfânta Sfintelor, piatra de temelie, stânca mitică unde Creaţia îşi are obârşia şi pe care Templul a fost construit, şi totodată canalul prin care Israel are acces la adevărata interpretare a Torei…

Prin simpla sa prezenţă, Cel Drept transformă locul unde se găseşte într-un adevărat pământ al lui Israel, un pământ al lui Israel suficient de aureolat de prestigiu şi de mister pentru a rămâne cu totul altul, dar un pământ al lui Israel accesibil spre care te poţi duce în mod fizic şi mistic. Un pământ apropiat-depărtat, în însuşi centrul exilului. Când Nahman hotărăşte să se instaleze la Wroclav, în Ucraina, în 1802, discipolii lui strigă: „Saltă şi te veseleşte,

tu care locuieşti în Wroclav!” – reluând o formulă din Isaia 12,6, dar în care Wroclav înlocuieşte Sionul. Cât despre Uri din Strelitk, un discipol al lui Iacov Isaac din Lublin, la sfârşitul secolului al XLX-lea el ar fi spus: „Acela care vine aici trebuie *să-şi închipuie* că Lublin este pământul lui Israel, curtea maestrului este Ierusalimul, camera sa este Sfânta Sfintelor şi că Prezenţa divină vorbeşte prin gura lui36”.

Pământuri apropiate, pământuri îndepărtate.

„Să-ţi închipui”. Să fie oare şi acesta cuvântul cheie? Deşi a te duce fizic la Lublin nu este în fond decât un artificiu care îţi permite să-ţi „închipui” că te duci la Ierusalim, medierea şi substituirea oferite de *ţadic* şi de locul său, în pofida înscrierii lor în concretul cel mai imediat, nu par totuşi, în cele din urmă, în mai mare măsură o operă a imaginaţiei, decât idealizarea şi metaforizarea. Mai mult decât atât: să vezi Lublinul ca să visezi la Ierusalim, nu înseamnă oare şi să visezi Lublinul? Acest dublu vis şi această confuzie creatoare de fantasme între „aici” şi „acolo” sunt totuşi chiar ceea ce, până în perioada contemporană, a permis comunităţilor evreieşti din diaspora să alimenteze ceva mai mult decât un vis, şi deci să aline, o nostalgie pentru Sion pe cât de fragilă pe atât de esenţială pentru conştiinţa lor de sine.

în realitate, orice centru evreiesc de oarecare importanţă putea să pretindă statutul provizoriu şi valorizant de Ierusalim interimar. Metropolele care au revendicat acest titlu sunt nenumărate: Kairuan, Ierusalimul Africii; Toledo, Ierusalimul Spaniei; Salonic, Ierusalimul Greciei; Frankfurt-pe-Main, Ierusalimul Germaniei; Medjiboj, Ierusalimul Podoliei, locul de reşedinţă al întemeietorului hasidismului, numit şi „Micul pământ al lui Israel” de discipolii acestuia; Praga, Ierusalimul Boemiei; Vilnius, Ierusalimul Lituaniei… Anumite tradiţii permiteau chiar să se impună asupra geografiei istorice locale un fel de geografie mitică palestiniană. Evreii din Spania medievală considerau astfel sigur faptul că denumirile anumitor oraşe din ţara lor de

implantare le fuseseră date acestora de primii colonişti evrei, în amintirea unor localităţi din Ţara sfântă. Astfel, Lucena ar fi fost botezată astfel după numele cetăţii biblice Luz, pentru că aerul ei curat ar fi fost favorabil dezvoltării ştiinţei evreieşti, aşa cum acela al modelului palestinian fusese pentru profeţie. Maqueda şi Escalona, în Castilia, deveneau Makkeda şi Ascalon, în Ţara sfântă…

Până în perioada contemporană, în lumea aşkenazită de data aceasta, mitologia literară a noţiunii de *ştetP*, ca „regat evreiesc" (*idise meluke* în idiş) şi ca extindere, continuare sau înlocuitor al Ţării sfinte originale, va crea un tip de echivalenţe asemănătoare. Relatările romancierilor de limbă idiş şi ebraică, referitoare la întemeiere afirmă în mod tradiţional existenţa unei intervenţii divine: Dumnezeu este cel care desemnează pentru evreii din exil locul provizoriu al implantării lor. El este cel care-i conduce în chip miraculos spre Polonia, în timp ce ei fug de suferinţe şi persecuţii. Iar când se apropie de Lublin, natura însăşi le aprobă itinerarul, făcându-i să descopere o pădure ciudată: pe fiecare dintre copacii ei este gravat un tratat al Talmudului! însuşi numele ţării autorizează însuşirea şi dă sens migraţiei şi suspendării ei momentane: Polonia, în ebraică, se spune *Polin*, ceea ce se poate descompune după cum urmează: „*Po lin*", adică: „aici petreci noaptea!" aşteptând să vină ziua în care întregul Israel va fi, în sfârşit, adunat pe pământul său… Domiciliul vremelnic al exilaţilor din Ierusalim, târgul evreiesc din Europa Orientală, este un Ierusalim-în-exil. însăşi distrugerea lui în flăcări este interpretată de romancierii care o pomenesc drept o verigă în plus în lungul lanţ de dezastre evreieşti majore, un fel de dublare a distrugerii Templului, afară de cazul în care ea prevesteşte, într-o ambivalenţă tipică, mai mult decât un exil, un nou exod eliberator37.

Imperiul Babilonian a fost, după cum se ştie, primul care a revendicat statutul suprem de Ţară-sfântă a exilului, şi acesta inclusiv împotriva pământului lui Israel şi în detrimentul academiilor şi maeştrilor acestuia. De altfel, el

nu a încetat a Târg evreiesc din Europa Orientală.

niciodată să-şi păstreze un loc central în imaginarul evreiesc. Faptul că el a fost locul de elaborare al aceluia dintre cele două talmuduri a cărui autoritate avea să se impună întregii lumi evreieşti nu este, de altfel, suficient pentru a explica această favoare excepţională. Babilonul era de fapt un pământ ambiguu. Era locul exilului şi al asupririi, pământul idolatriei şi al necurăţeniei. Dar era şi locul de obârşie a neamului, patria lui Avraam, a unor Profeţi şi a unor savanţi veneraţi. Motivele unei interdicţii rabinice cu privire la consumul de pământ în Babilon traduc cum nu se poate mai bine această ambiguitate: pentru unii, a consuma din el ar însemna de fapt să mănânci fiinţe necurate (căci, conform unei legende, acolo ar fi fost aruncate toate cadavrele oamenilor şi animalelor ucişi de potop), în timp ce pentru ceilalţi, lucrul acesta ar fi ca şi cum ai mânca din carnea propriilor părinţi38. Este de asemenea semnificativ faptul că drumurile pelerinilor în Ţara sfântă cuprind în mod tradiţional o etapă babiloniană. Acesta este cazul, în secolul al XH-lea, pentru Beniamin de Tudela, sau pentru Petahia din Regensburg, a cărui relatare se referă de altfel îndeosebi la această parte a periplului său. Dar pentru Petahia contează nu doar mormintele Profeţilor pe care le-a putut vizita, ci şi spectacolul vieţii înfloritoare a comunităţilor evreieşti, autonomia politică de care se bucură, personalitatea conducătorului academiei întâlnit39…

Realitatea sau fantasma unei autonomii evreieşti ridică, de fapt, în mod considerabil prestigiul locului care o adăposteşte sau care se spune că o adăposteşte. Puţin din slava pământului lui Israel, prin excelenţă sit al independenţei naţionale, a celei de ieri, ca şi a celei de mâine, se răsfrânge astfel, în mod firesc, de-a lungul întregului Ev Mediu, asupra a două locuri eminamente emblematice. Unul este pur imaginar: este ţara misterioasă, situată dincolo de un fluviu ce nu poate fi trecut, Sambation, unde se crede că sunt adunate cele zece triburi pierdute din regatul lui Israel, distrus de

asirieni în -722. Relatările legendare care evocă viaţa acestui stat israelit independent sunt numeroase, şi vedem apărând perioadic personaje care se prezintă ca descinzând din aceste triburi pierdute, cum este călătorul Eldad Danitul (secolul al IX-lea) sau aventurierul cu pretenţii mesianice David Reuveni (secolul al XVI-lea)40. Al doilea simbol al autonomiei politice, de data aceasta ancorat în mai mare măsură în realitate, dar mitizat rapid, a fost apoi celebrul regat Hazar, devenit evreu prin convertirea suveranului său, pe la 740, dacă dăm crezare corespondenţei în ebraică pe care Hasdai Ibn Şaprut, celebrul om de stat evreu din Spania musulmană, ar fi avut-o, în secolul al X-lea, cu regele hazar Iosif.

Toate aceste pământuri interimare ale lui Israel îndeplinesc, după cum credem, o funcţie cel puţin ambivalenţă. Ele pot consolida şi, totodată, slăbi amintirea pământului veşnic al lui Israel. Ele îl pot servi, dar îl pot şi înlocui. Ele pot acoperi o lipsă, dar o pat şi adânci. Astfel, Hasdai Ibn Şaprut consideră regatul Hazar un semn – dar numai un semn – al ridicării viitoare a Ierusalimului, declarându-se totodată gata să renunţe la toate privilegiile sale prezente, pentru a merge în orice loc de exil în care Israel ar fi suveran. Cât despre căderea în imaginar, ea pare inevitabilă. Uneori, pentru că în realiate Ţăra simtă nu mai oferă niciun sprijin visului cu privire la o autonomie evreiască, ne vom închipui în depărtare un loc distinct al Ţării sfinte, unde această autonomie ar fi o realitate. Alteori se va transfigura pur şi simplu mediul înconjurător imediat pentru a face din el o Ţară sfântă pe jumătate trăită, pe jumătate visată…

în realitate, pe toată durata acestui îndelungat Ev Mediu al pământului, care merge de la confirmarea exilului şi de la împrăştiere în calitate de condiţii obiective şi în aparenţă definitive ale existenţei sale, până la primele efortului depuse în vederea unei întoarceri pe pământul strămoşesc, evreul pare condamnat să rezolve în mod fantasmagoric o tensiune persistentă între incapacitatea sa de a fi cu adevărat acolo unde este şi unde adeseori nu i se

recunoaşte cu adevărat dreptul de a fi şi incapacitatea sa de a renunţa să fie acolo unde nu este, unde nu mai este sau nu este încă. Locul unde aspiră să fie, locul firesc spre care îl poartă întreaga lui nostalgie şi unde crede că are o şansă de a se simţi la el acasă, locul prin care vrea să fie definit este numit de evreul medieval în mod spontan Ierusalim, Sion, sau pământul lui Israel. Vor fi uneori Ierusalimul, Sionul şi pământul lui Israel de aici, dar curăţite, idealizate, glorificate, suspendate în timp, imagini vizibile ale propriei sale glorii ascunse, şi semne visate ale unui privilegiu pe care realitatea îl contestă. Dar vor fi uneori şi patrii de o altă natură şi, într-un sens, mai accesibile: puterea cosmică de care depinde soarta din această lume josnică, starea de conştiinţă a omului eliberat de piedicile condiţiei sale pământeşti, oraşul în care locuieşte învăţătorul care spune Legea şi face auzit cuvântul lui Dumnezeu…

Nostalgia evreului medieval este dublă: istorică şi existenţială, evreiască şi umană. Ea este nostalgia exilatului din Iudeea şi, totodată, nostalgia omului fundamental străin în lumea aceasta. Istoricul nu poate decât să ia act de această ambiguitate. Dar ea nu este singura. Căci am simplifica la fel de mult dacă am vedea în teologia pământului dovada şi numai dovada puternicului ataşament al evreului medieval faţă de pământul lui Israel, ca şi dacă am vedea, invers, în idealizare, metaforizare sau substituire o dovadă şi doar o dovadă a detaşării sale. Când a recurs la imaginile exilului pentru a evoca trecerea sa din Andaluzia în Castilia, Moise Ibn Ezra nu arată doar că Andaluzia a devenit patria sa sau noua Ţară sfântă: el prezintă totodată exilul său în Castilia ca pe o reactivare în propria-i viaţă a unei experienţe colective, întemeietoare şi paradigmatice, care nu este altceva decât exilul lui Israel în afara pământului său. în inima, ca şi în scrierile evreului medieval, Ierusalimul nu este niciodată atât de prezent şi nici atât de absent cum suntem uneori tentaţi să credem. Nu ne putem mira de aceasta: în timp ce realitatea exilului adânceşte la nesfârşit distanţa, conştiinţa exilului

aprofundează la nesfârşit nostalgia…

4. PĂMÂNTUL EXILAT

Oricât de puternice ar fi fost seducţiile visului, ele nu puteau domni singure asupra conştiinţei evreului medieval. Căci iudaismul nu este o teologie separată de real. El este şi o practică. El nu are ca unică ambiţie să spună ceea ce este: el spune de asemenea şi în primul rând Legea. Şi oricât de elocvente pot părea, luate în ele însele, speculaţiile filosofilor şi cabaliştilor şi imaginile poeţilor, semnificaţia şi importanţa lor efective rămân relative. Sau, cu alte cuvinte, semnificaţia şi importanţa lor reale nu se manifestă pe deplin observatorului decât puse în legătură cu o altă preocupare majoră a evreului medieval: să cunoască, pentru a le practica, lucrurile plăcute lui Dumnezeu. Iar pe terenul acesta Ierusalimul şi pământul lui Israel nu sunt doar obiectele sau suporturile unor reprezentări. Evreul medieval nu poate uita de fapt că distrugerea sanctuarului şi propria sa îndepărtare fizică de pământul strămoşesc îl împiedică să înfăptuiască un număr considerabil de prevederi esenţiale ale Torei. Faţă de teologiile şi de puterile triumfătoare ale creştinismului şi islamului, iudaismul nu se poate simţi, aşadar, decât de două ori slăbit de exil: supus unui jug străin care, în multe domenii, îi impune regulile sale, nu a devenit oare, în plus, propria sa umbră, întrucât de acum înainte este lipsit de o parte esenţială a Legii sale?

Teologii şi juriştii au consacrat cea mai mare parte a eforturilor lor pentru a răspunde acestor provocări: să întreţină o conştiinţă a exilului, aşadar a lipsei, care era condiţia *sine qua non* asupra vieţuirii grupului, dar totodată să facă exilul şi lipsa suportabile, chiar să le confere, până atunci, o reală pozitivitate. Trebuia ca speranţa, cea a unei reconstrucţii şi a unei întoarceri, să-i permită credinciosului să se proiecteze în viitor. Dar nu trebuia ca această speranţă să oculteze prezentul şi să-i minimalizeze prea mult valoarea. Dacă acesta ar fi fost cazul, tentaţia unui relativism legal, chiar a unui real antinomism, ar fi fost în continuare posibilă, credinciosul

fiind silit să creadă că respectarea Legii nu s-ar impune cu adevărat fiecăruia decât atunci când ar veni timpul speranţei şi s-ar îndeplini adunarea lui Israel pe pământul său, atunci când Legea ar fi aplicabilă în toate părţile ei. Ca şi speranţa, conştiinţa doliului trebuia şi ea să fie întreţinută. Dar şi ea trebuia stăpânită în anumite limite, astfel încât să nu-l împiedice pe om să se bucure de ziua de azi, şi nici să spere pentru mâine. După cum a spus un maestru palestinian contemporan al catastrofei din 70: „Să nu fii deloc îndoliat este cu neputinţă, pentru că lovitura s-a produs, dar să ceri să fii prea îndoliat este tot cu neputinţă, căci nu se poate cere comunităţii decât ceea ce ea este în stare să suporte1…” Nenumărate practici ale iudaismului exilului, gestionarea timpului, cultului şi spaţiului sunt marcate cu pecetea acestei ambivalenţe fundamentale.

Pământ şi liturghie

Gestionarea timpului, pentru început. Căci, ciudat, distrugerea şi dispersia nu au modificat în mod fundamental calendarul liturgic. în timp ce pelerinajul a devenit cu neputinţă, sau cel puţin dificil, şi în orice caz de o eficacitate liturgică problematică, întrucât Templul este distrus şi nu se poate practica în el cultul, cele trei întâlniri principale ale anului evreiesc sunt tot marile sărbători, numite de pelerinaj, sărbătoarea Colibelor, Pastele şi sărbătoarea Săptămânilor. Aceste trei solemnităţi care sunt şi sărbători agrare, reglează ritmul liturgic în toată diaspora cu privire la succesiunea anotimpurilor aşa cum se desfăşoară în Ţara sfântă. Astfel, de Paşte şi de sărbătoarea Colibelor se spun în continuare rugăciuni pentru rouă şi pentru ploaie care urmăresc în mai mare măsură nevoile pământului lui Israel decât climatul caracteristc locurilor de reşedinţă efective ale credincioşilor. La sărbătoarea Săptămânilor, se agită întotdeauna în mod ritual frunza de curmal nedeschisă încă (*lulav*) şi de chitru, „acluse cu mari cheltuieli (…) din Sud şi din Orient2”. în fiecare an, în ianuarie-februarie, de semi-sărbătoarea de *Tu bi-şevat*, se mănâncă în continuare

în mod ritual fructe, această celebrare corespunzând în Ţara sfântă cu sfârşitul iernii şi cu data limită a stabilirii dijmei luate din produsele pomilor fructiferi. KaraismuP va merge şi mai departe în acest sens, refuzând calendarul recalculat, folosit în iudaismul majoritar. în timp ce acesta din urmă prevede intercalarea periodică şi automată a unei luni suplimentare care permite anului lunar, mai scurt, să-şi recupereze întârzierea faţă de ciclul solar, karaiţii vor continua să-şi întemeieze hotărârea de intercalare pe respectarea efectivă, primăvara, a gradului de coacere a orzului în Ţara sfântă.

Anumite fapte, anumite lecturi permit astfel perenizarea amintirii unui cult dispărut şi a locului unde acesta era practicat. Dacă nu se mai aduc jertfe, se aminteşte în mod liturgic natura şi desfăşurarea acestora. Şi dacă, în ziua de lom Kipur, Marele Preot nu mai pătrunde în Sfânta Sfintelor pentru a obţine iertarea lui Israel, serviciul sinagogal se organizează în jurul relatării amănunţite a respectivei zile sfinte, aşa cum se petrecea ea în sanctuar, când acesta era încă în picioare. Continuitatea timpului litrugic se impune astfel contra întreruperilor istoriei, şi asigură, dincolo de dezrădăcinare, o relativă fidelitate faţă de Loc. Totuşi, ambiguitatea nu este din această cauză cu totul suprimată. Cele trei a Curent „deviant” al iudaismului medieval, caracterizat îndeosebi prin respingerea tradiţiei orale şi prin acceptarea exclusivă a literei Scripturii.

sărbători de pelerinaj care, prin definiţie, fac ca privirile să se îndrepte spre Ierusalim, comemorează de fapt în acelaşi timp trei momente întemeietoare ale identităţii lui Israel, situate înaintea cuceririi Canaanului de evrei: ieşirea din Egipt, teofania de pe muntele Sinai, rătăcirea în deşert. în timp ce, ca sărbători de pelerinaj, ele evocă stăpânirea pământului, ca sărbători istorice, ele nu exprimă decât o speranţă de posesie. Nu se poate uita nici faptul că Purimul, sărbătoarea cea mai populară a calendarului evreiesc, cea care prilejuieşte bucuriile cele mai vii şi mai colorate, ce amintesc salvarea miraculoasă a

evreilor din Persia mulţumită intervenţiei reginei Estera, este sărbătoarea exilului prin excelenţă. Chiar şi dimensiunea naţională şi politică a evenimentelor comemorate de Hanuca, adică victoria lui Iuda Macabeul asupra lui Antioh al IV-lea Epifanes, în secolul al II-lea înaintea erei noastre, nu trebuie deloc supraevaluată. Căci rabinii au preferat să o considere glorificarea rezistenţei spirituale faţă de păgânism şi de ispitele idolatriei. Textul inclus în acea zi în rugăciunea cotidiană nu evocă, de altfel, deloc eliberarea teritoriului naţional; marile fapte de arme nu sunt amintite decât pe furiş, principalul, singurul luptător adevărat în această privinţă fiind Dumnezeu însuşi; cât despre câştigul realizat în această campanie, el este în primul rând evacuarea oricărei puteri străine din Templu, purificarea acestuia şi aprinderea unor lumini între zidurile lui.

în general, faptul că acest cult sinagogal pare adeseori atât de net centrat asupra Ierusalimului nu implică defel *a priori* că preocuparea teritorială şi chiar ataşamentul faţă de Loc sunt aici primordiale. Ierusalimul nu este pământul lui Israel. Ierusalimul este mai întâi sediul Templului, locul ideal al unui cult ideal. Şi pierderea acestora, mult mai mult decât cea a unui pământ, este deplânsă de credincioşi cu prilejul posturilor care punctează anul evreiesc: 10 *tevet* (decembrie-ianuarie), care comemorează începutul asediului Ierusalimului de către Nabucodonosor; 17 *tamuz* (iunie-iulie), care aminteşte primele spărturi făcute în zidurile oraşului de Nabucodonosor şi de Titus; în sfârşit, 9 *av*, data aniversară a distrugerii primului apoi a celui de-al Doilea Templu, dată după cum spune tradiţia, a naşterii lui Mesia cel aşteptat.

Pământul ca atare nu este, desigur, absent din ritual. El este chiar foarte prezent în mai multe momente ale zilei, când credinciosul recită rugăciuni de mulţumire după un prânz3. Dacă a consumat doar o prăjitură, vin sau unul dintre fructele prin care pământul lui Israel a fost deosebit (struguri, smochine, grenadine, măsline şi curmale), el

rosteşte o binecuvântare asupra pământului. Iar dacă fructele pe care le-a mâncat au fost recoltate chiar în Ţara sfântă, el nu-i va mulţumi lui Dumnezeu doar „pentru pământ şi pentru *fructe*”, ci „pentru pământ şi pentru fructele *sale*”. Când prânzul a cuprins pâine, textul recitat este mult mai dezvoltat. Şi cea de a doua dintre cele trei binecuvântări care-i compun structura este „binecuvântarea pământului”. Fapt este că la evocarea pământului pe care Dumnezeu a avut bunătatea să-l dăruiască părinţilor lui Israel, este imediat asociată în aceeaşi binecuvântare, cea a darului circumciziei şi al Torei, precum şi al ieşirii din Egipt şi al eliberării din sclavie. Şi mai semnificativă, a treia şi ultima binecuvântare a acestui ansamblu se referă anume la Ierusalim ca la locul de ridicare a sanctuarului a cărui reconstrucţie viitoare o vesteşte.

O alunecare similară se poate observa în ritualul serii de Paşte: Deşi citirea *Hagadei*, povestire liturgică a ieşirii din Egipt, se deschide cu formula „Anul acesta aici, la anul pe pământul lui Israel”, ea se încheie totuşi cu următoarele cuvinte: „la anul în Ierusalimul reconstruit”. Cât despre *Amida*, care formează, împreună cu cele nouăsprezece binecuvântări ale sale, centrul fiecăreia dintre cele trei slujbe zilnice, structurarea ei nu este mai puţin revelatoare cu privire la această şovăire între evocarea unui pământ înţeles în concreteţea lui şi afirmarea temei escatologice şi mesianice a eliberării şi a restaurării. în această lungă rugăciune, recitată mai întâi individual cu voce scăzută de fiecare credincios, apoi reluată cu voce tare de preotul care oficiază, doar trei binecuvântări pot fi considerate topocentrate, şi încă într-un sens foarte deosebit. A zecea binecuvântare evocă „pământul nostru” ca loc de adunare viitoare a exilaţilor lui Israel, dar accentul se pune mult mai mult pe faptul adunării aşteptate decât pe localizarea ei. Cea de a paisprezecea binecuvântare cheamă în mod specific la reconstruirea Ierusalimului, reşedinţă a Divinităţii şi sediu al tronului lui David. Cât despre a şaisprezecea, ea nu evocă decât sanctuarul, exprimând

speranţa unei restauraţii a cultului sacrificial şi a unei întoarceri a Prezenţei divine în Sion.

în asemenea contexte, locul în el însuşi este, în cele din urmă, mult mai puţin important decât aşteptările în mod esenţial atopice, îndeosebi cultice şi religioase, care-i sunt asociate. *Hagada*, citită în mod ritual în seara de Paşte, evocare a Ieşirii şi reafirmare solemnă a speranţei într-o eliberare viitoare, oferă, în acest sens, o ilustrare clară într-unul dintre pasajele sale importante. Acest pasaj nu este altceva decât reluarea şi comentariul formulei din Deuteronom 26, pe care legislaţia biblică îl impune ţăranului să-l rostească în ziua în care prezintă la Templu trufandalele recoltei sale. Cu toate acestea *Hagada* nu oferă decât un citat trunchiat. Amintind mai întâi originile lui Israel, experienţa egipteană şi Ieşirea (Deuteronom 26, 5-8), textul biblic continuă de fapt cu două versete (Deuteronom 26, 9-10) pe care *Hagada* pare să le fi omis în mod deliberat: [v. 9] „Şi (Domnul) ne-a adus în locul acesta şi ne-a dat pământul acesta, ţara în care curge lapte şi miere, [v.10] Acum iată am adus pârga roadelor din pământul pe care Tu, Doamne, mi l-ai dat din pământul unde curge lapte şi miere!” Omisiunea din versetul 10 este firească: el este direct legat de ceremonia de prezentare a primelor roade, şi nu deţine niciun loc în contextul ritual al serii pascale. în schimb, ce să credem despre lipsa versetului 9? Nu indică ea oare pur şi simplu, că, după opinia compilatorilor *Hagadei*, ieşirea din Egipt contează mai mult decât destinaţia, eliberarea mult mai mult decât moştenirea pământului?

în realitate, focalizarea asupra aşteptărilor mesianice, asupra Ierusalimului şi asupra Templului contribuie la aceeaşi dinamică, în această privinţă este remarcabil că, de la sfârşitul secolului al XIII-lea până în secolul al XV-lea, manuscrisele spaniole ale bibliei ebraice consacră adesea două pagini, chiar mai mult, reprezentării ustensilelor sacre ale tabernacolului ridicat în deşert. Aceste ilustraţii sunt plasate la începutul cărţii şi nu acolo unde ar corespunde cu textul. Adesea găsim reprezentat şi

Muntele Măslinilor. Iar o asemenea practică trădează o foarte puternică speranţă de restauraţie mesianică: fiindcă Muntele măslinilor este de fapt chemat să se deschidă pentru a-i lăsa să treacă pe morţii înviaţi în drum spre sanctuarul reconstruit, iar o tradiţie vrea ca instrumentele din Templul lui Solomon să fi fost ascunse în peşteri înainte de distrugerea acestuia şi să fie menite să reapară la sfârşitul timpurilor4.

Mult mai mult decât nostalgia după un Loc (Templul), asemenea practici dovedesc nostalgia faţă de un Timp (sfârşitul istoriei). în plus, ca atare, adică în calitate de realitate unică şi pur locală, Locul are mai degrabă tendinţa de a dispărea. Este simptomatic din acest punct de vedere că aceiaşi evrei spanioli au căpătat obiceiul, în secolul al XlV-lea, de a-şi numi Bibliile „sanctuar al lui Dumnezeu" (*mikdaşia*), structura tripartită a Scripturii cuprinzând Pentateuhul, Profeţii şi Hagiografii, evocând cele trei săli ale sanctuarului, vestibulul, Sfânta şi Sfânta Sfintelor. Astfel, cartea care prezintă Templul de ieri şi vesteşte reconstruirea Templului de mâine este ea însăşi, aici şi acum, un fel de templu. Sinagoga este cel mai bun martor cu privire la această ambiguitate fundamentală, şi la această confuzie de timpuri şi locuri.

Cică ea este acest loc multiplu în care evreul îşi exprimă nostalgia după Locul unic. între zidurile acestui loc multiplu şi îndreptat fizic spre Ierusalim, el se roagă pentru reconstruirea Locului unic. Rugăciunea înlocuieşte aici sacrificiul şi, totodată, cheamă la reconstrucţie. Sinagoga înlocuieşte şi nu înlocuieşte

Templul. Ea nu-i poartă numele. Dar este ca şi el un spaţiu sacru segmentat: bărbaţii şi femeile stau în el separat. Ca şi el, ea este un spaţiu ierarhizat: chivotul care conţine sulurile Legii este mai sfânt decât estrada pe care Legea este citită, care este mai sfântă decât oratoriul luat în întregime, care este mai sfânt decât încăperile adiacente şi dependinţele. Tot ca şi Templul, ea este un spaţiu îndreptat în sus: credinciosul „urcă" la Tora pentru a trece la citirea ei5... în Evul Mediu, în lumea aşkenazită,

îndeosebi în Europa Centrală se observă o tendinţă de a înzestra sinagogile cu atribute care amintesc sanctuarul: nişa care conţine sulurile Legii este numită Chivotul sfânt (precum Chivotul care conţinea tablele Legii în Templu), ea este acoperită cu un voal numit *parochet* (ca voalul care despărţea Sfânta de Sfânta Sfintelor), un mare candelabre cu nouă braţe pentru Hanuca este plasat la sud de Chivot (amintind de candelabrul cu şapte braţe instalat în Templu).

în afară de aceasta, o veche tradiţie acordă sinagogilor un statut de extrateritorialitate. în timp ce, după opinia unora, Ierusalimul este chemat să se mărească astfel încât să atingă Tronul Slavei şi să se extindă până când va ajunge la porţile Damascului, după părerea altora, sinagogile din diaspora sunt temple în miniatură care, la sfârşitul timpurilor, vor fi duse, împreună cu exilaţii la Ierusalim6. De aici ar proveni obiceiul de a nu se pava sinagogile, astfel încât să nu se strângă legătura dintre ele şi pământul exilului şi pentru a nu se risca împiedicarea viitorului zbor spre Sion. Anumite legende referitoare la sinagoga Altneuschul din Praga sunt şi mai elocvente: căci ele susţin că o piatră din Templul de la Ierusalim a fost inclusă în fundaţie şi că, la sosirea lui Mesia, când sinagoga va pomi spre Ierusalim, această piatră îşi va regăsi firesc locul în cel de al Treilea Templu7… într-un asemenea sistem de reprezentări, factorul timp primează în mod clar asupra dimensiunii pur spaţiale. La sfârşitul timpurilor, locurile numeroase pe care le reprezintă sinagogile din exil se vor confunda cu Locul unu al Ierusalimului regăsit. Iar evreul care astăzi calcă pe pământul sinagogii sale, calcă, parcă prin anticipare, însuşi pământul Ţării sfinte… Exilul nu mai este pur şi simplu exilul, pământul nu mai este pur şi simplu pământul.

Pământul şi Legea:

exerciţii de hermeneutică rabinică

Ambiguitatea care marchează cultul în raporturile sale cu timpul şi cu spaţiul permite salvarea pământului şi

a exilului, şi să nu se uite acel „acolo”, în timp ce se locuieşte „aici”, şi de a nu conteni să locuim „aici”, când ne gândim la „acolo”. Omul care îşi zugrăveşte casa nu va zugrăvi o bucată de zid în amintirea Ierusalimului. Cel care organizează o petrecere va lăsa deoparte unul sau două feluri de mâncare, în amintirea Ierusalimului8. în ambele cazuri, amintirea Ierusalimului şi a distrugerii sale, este salvată. Dar casa poate fi zugrăvită, iar petrecerea poate avea loc. Cât despre evreul care nu va putea fi înmormântat în Pământul sfânt, va fi de ajuns să se pună în mormântul său un pic de ţărână adusă de acolo... Grija pentru Sion colorează astfel în mod simbolic nenumărate împrejurări din viaţa cotidiană şi nenumărate momente ale practicii litrugice. Dar ea nu o face niciodată într-un mod absolut exclusiv, nici opresant.

Dacă o asemenea ambivalenţă este posibilă, şi chiar este de regulă pentru toate stipulaţiile Legii care sunt aplicabile oricând şi oriunde, în diaspora, ca şi în Ţara sfântă, ea nu mai este deloc la modă pentru cele pe care doar un evreu care locuieşte în Ţara sfântă poate şi trebuie să le pună în practică. Pe acest teren va trebui să tranşăm şi, dacă nu plecăm acolo, să renunţăm. Dar o asemenea renunţare nu este chiar atât de uşoară. Un evreu din exil, care respectă cu scrupulozitate toate poruncile ce nu sunt în legătură cu ţara lui Israel, este cu adevărat un evreu fără pată, un evreu în deplinul înţeles al termenului? Sau aceasta nu e decât o soluţie de aşteptare, la care recurgem în lipsă de ceva mai bun, un compromis în cele din urmă puţin satisfăcător? Respectarea poruncilor pe care doar venirea lui Mesia şi reconstrucţia sanctuarului o vor face posibilă, desigur, nu depinde de el. Dar nu va fi el oare tentat în mod spontan să facă o jumătate de drum şi să se instaleze în Ţara sfântă, pentru a îndeplini acolo cel puţin poruncile în legătură cu pământul, cele care în schimb şi începând de astăzi nu depind decât de el?

Exilul nu a putut face niciodată să dispară pământul lui Israel din orizontul juridic normativ. Ca şi în *Mişna*, în codul legal al lui Maimonide, o treime din dispoziţiile

codificate continuă să se refere la viaţa agrară şi la raportul lui Israel cu pământul său. Marele jurist medieval n-a vrut, de fapt, niciodată să stabilească o deosebire formală netă între poruncile aplicabile în exil şi cele ce nu sunt aplicabile decât în Ţara sfântă sau necesită existenţa unui sanctuar. Departe de a le lăsa pe acestea din urmă deoparte, el le expune în acelaşi mod ca pe celelalte. Ca şi Mesia al său, pământul lui Israel la Maimonide ţine astfel de concretul juridic cel mai imediat: el nu este deloc o problemă de escatologie îndepărtată9. Se pune totuşi problema de a şti dacă poruncile legate de pământ sau care consolidează legăturile lui Israel cu pământul lui nu constituie în cele din urmă, începând de astăzi sau înainte de eliberarea ultimă, o obligaţie efectivă.

Sionismul religios contemporan a insistat mult asupra importanţei anumitor dispoziţii legale, chiar a unor anumite dezvoltări omiletice, hotărâtoare după opinia lui10. Astfel, de exemplu, interdicţia formală pentru un evreu de a părăsi pământul lui Israel. Maimonide explică limpede11 această interdicţie. Dar el nu uită să o însoţească de restricţii: de fapt, e justificat să părăseşti Ţara sfântă pentru a scăpa de idolatri, pentru a te căsători sau pentru a studia Tora, şi cu condiţia să te întorci acolo. De asemenea, pentru a face o călătorie cu scop comercial. în schimb, este interzis să locuieşti pe termen lung în afara Ţării sfinte, decât dacă acolo bântuie o mare foamete. Desigur, chiar atunci când respectivele împrejurări deosebite autorizează în mod legal acest lucru, a pleca nu este conform normelor strictei pietăţi. Judecata de valoare şi restricţiile asupra duratei absenţei nu trebuie totuşi să ne facă să uităm esenţialul, anume că obligaţia de a locui în Ţara sfântă intră întotdeauna în contradicţie cu alte imperative la fel de esenţiale: să-ţi asiguri subsistenţa, să-ţi întemeiezi o familie şi să ai urmaşi, să te fereşti de primejdiile păgânismului şi să studiezi Legea. Mai mult decât atât, pământul lui Israel nu este singurul loc care nu trebuie părăsit: „După cum este interzis să părăseşti pământul şi să pleci în străinătate, este interzis să ieşi din

Babilon şi să te duci în alte ţări, după cum este scris (în Ieremia 27, 22): Vor fi duse şi acelea (vasele rămase în casa Domnului, n.tr.) la Babilon şi vor rămâne acolo „până când le voi cerceta eu şi le voi scoate şi le voi întoarce, în locul acesta, zice Domnul)12. „Ca şi cum, pe lângă obligaţia de a locui în Ţara sfântă mai era şi alta: aceea de a nu fugi de un exil decretat de Dumnezeu şi căruia doar Dumnezeu îi poate pune capăt. De fapt, chiar în acest sens (şi într-un mod mult mai puţin echivoc decât Maimonide) un maestru al Talmudului a folosit deja acelaşi verset din Ieremia pentru a stabili că oricine pleca din Babilon spre ţara lui Israel încălca de fapt o poruncă pozitivă13…

Altă dispoziţie invocată adesea este dreptul unui soţ care doreşte să se instaleze în Ţara sfântă de a-şi sili soţia să plece şi de a o repudia fără despăgubiri dacă ea se opune14. Ca şi cum, cel puţin în acest caz, ataşamentul faţă de pământul lui Israel prima limpede asupra unei instituţii – căsătoria şi familia – totuşi fundamentală pentru supravieţuirea iudaismului. Oricât de elocvent pare principiul formulat în cazul de faţă, trebuie să recunoaştem că, în general, maeştrii medievali au şovăit să-l aplice. Astfel s-a văzut că plecarea în Ţara sfântă nu era uneori decât un simplu pretext folosit de soţ pentru a se debarasa fără cheltuieli de o soţie care devenise supărătoare. Având grijă să asigure protecţia drepturilor legitime ale acesteia, anumiţi jurişti refuză clar să aplice regula talmudică atunci când sinceritatea intenţiilor soţului este îndoielnică. Alţii nu silesc soţia să-şi urmeze soţul decât dacă această deplasare nu implică o călătorie prea lungă şi dacă pe drum nu sunt piraţi de care să se teamă. De regulă, cei care hotărăsc consideră cu totul legitim ca grija pentru soţie pentru copii şi pentru trai să precumpănească în cele din urmă asupra dorinţei de a pleca. Ei amintesc de asemenea că este permis să părăseşti pământul lui Israel pentru a studia Tora în străinătate şi că, dacă o poţi studia convenabil în exil, nu există în schimb nicio obligaţie de a pleca în Ţara sfântă. Un talmudist medieval va merge chiar până acolo încât va

răsturna principiul iniţial susţinând că astăzi nu putem considera în niciun caz că a trăi în Ţara lui Israel este o îndatorire religioasă întrucât se dovedeşte greu, chiar imposibil, să aplici în mod concret acolo nenumăratele principii ale Legii în legătură cu pământul…

Aici, ca şi în cazul precedent, cei ce hotărăsc sunt de fapt siliţi să ţină seama de realităţile momentului, de primejdiile ce pot apărea în timpul călătoriei, de necesităţile economice, precum şi de diferite interese, altele decât cele aflate în legătură cu pământul, de aspiraţii intelectuale, de unitatea celulei familiale etc.15 Şi invers, atunci când datele obiective evoluează, poziţia rabinilor poate şi ea să evolueze. Astfel, începând cu a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, în Maghreb se observă o schimbare de atitudine. Până atunci, se obişnuia ca unui evreu care hotărâse să plece în Ţara sfântă şi apoi renunţase, să i se permită să iasă din relaţiile de afaceri stabilite în cadrul pregătirii călătoriei sale. De asemenea, se obişnuia să se acorde soţiilor care refuzau să emigreze plata integrală a sumei prevăzute în caz de divorţ prin contractul de căsătorie. De atunci apare o nouă abordare ce refuză *a priori* să limiteze aria de aplicare a preceptului talmudic. Nu se mai acceptă în mod sistematic pretextul invocat de soţiile recalcitrante, se ţine seamă de siguranţa şi de facilităţile noi de transport, se face deosebirea între primejdiile certe şi cele care sunt doar posibile, şi chiar se afirmă, dacă este cazul, că în mod obiectiv primejdia poate fi mai mare rămânând într-un Maghreb instabil, decât plecând din el.16…

O a treia sentinţă rabinică este şi ea pusă la contribuţie în mare măsură de către exegeţii sionizanţi contemporani, şi, conform ei, acela care locuieşte în afara ţării lui Israel este ca acela care nu are Dumnezeu, chiar ca un om care se închină idolilor17.O asemenea afirmaţie nu este lipsită de consecinţe: ea pare să aducă atingere principiului universalităţii prezenţei divine şi să priveze *a priori* de orice legitimitate viaţa evreiască în diaspora. Fără îndoială din acest motiv, Rachi îi limitează influenţa la

epoca în care Templul mai exista, sau la evreul care *părăseşte* Ţara sfântă – trebuie făcută deosebirea faţă de cel ce s-a născut în exil şi căruia nu i se poate reproşa că trăieşte în continuare acolo18. Alţi gânditori medivali nu văd aici nimic mai mult decât afirmarea unei relaţii providenţiale deosebite a lui Dumnezeu cu pământul lui Israel. Cât despre unii maeştri ai hasidismului, aceştia vor merge până acolo încât îi vor schimba radical sensul. Pentru ei nu are importanţă locul unde te afli: contează doar lucrul la care te gândeşti. Astfel, cel care se află în Ţara sfântă, dar se gândeşte la afacerile sale din diaspora,*pare* un om care are un Dumnezeu: în realitate, nu are. Şi invers, cel ce se află în diaspora, dar care se gândeşte sincer la Ţara sfântă, pare că nu are Dumnezeu: în realitate el este cel ce are. în fond, nu i se cere credinciosului din diaspora să plece, ci doar să se roage, *închipuindu-şi* că se roagă în Ţara lui Israel la umbra Templului reconstruit. „Pământul" (ţara2, n.tr.) despre care vorbeşte faimoasa sentinţă are oare, ca să încheiem, ceva de-a face cu Ţara sfântă? Poate că nu trebuie să înţelegem nimic altceva decât aceasta: a fi „în ţară" înseamnă a fi înghiţit în terestru şi în corporal şi deci a-ţi imagina că ai un Dumnezeu, şi să nu-l ai; invers, a fi „în afara ţării", adică desprins de corporalitate, înseamnă a te condamna să fii veşnic nemulţumit de tine însuţi, să-ţi închipui că nu ai Dumnezeu, şi să fii singurul care-l are cu adevărat… Răsturnarea este de acum încolo completă: ţara (pământul, n.tr.) şi-a pierdut orice sens pur local şi a devenit un simbol pur de negativitate!

a Am preferat să traducem Terre sainte din textul original prin „Ţara sfântă", expresie folosită în mod curent în limba română, deşi „tene" înseamnă pământ (n.tr.).

Asemenea exemple demonstrează în mare măsură deşertăciunea eforturilor depuse de anumiţi apologeţi. Nicio antologie de *dicta* din Mişna sau din Talmud nu va putea vreodată în ea însăşi să acrediteze ideea că iudaismul exilului ar fi afirmat întotdeauna primatul absolut al obligaţiei de a locui în Ţara sfântă. Este de ajuns

să le reinserezi în contextul particular al apariţiei lor şi să urmăreşti exegezele cărora le-au fost supuse în decursul secolelor, ca să descoperi că logica hermeneuticii rabinice medievale a ştiut să facă să apară complexitatea ascunsă a unor reguli în aparenţă simple, chiar şi dacă îţi asumi riscul câtorva libertăţi faţă de principiul noncontradicţiei…

Datorie de *aliaa* sau datorie de exil?

Un autor mai mult decât oricare altul este invocat cu regularitate pentru a susţine principiul unei datorii pozitive de a locui în ţara lui Israel, valabil în toate timpurile, adică inclusiv în timpul exilului: Moise Nahmanide19. Nahmanide, care trebuia el însuşi să călătorească în Ţara sfântă, şi a murit la Acra în 1270, se bazează de fapt pe Numeri 33, 53 pentru a stabili obligaţia oricărui evreu de a trăi în Ţara sfântă, inclusiv sub stăpânire neevreiască („şi vă veţi stabili acolo”). Nu doar pentru a îndeplini poruncile în legătură cu ţara se cuvine să pleci: Această plecare este în sine o îndatorire religioasă fundamentală, înscrisă în Tora. întrucâtva, pentru Nahmanide toate poruncile sunt în legătură cu pământul, pentru că doar pe pământul ţării îndeplinirea lor îşi dobândeşte întreaga valoare teurgică şi doar acolo, cabala, aşa cum o înţelege el, poate fi realizată într-un mod desăvârşit. Riscul unei asemenea poziţii este, desigur, acela de a goli de substanţă orice viaţă religioasă dusă în exil.

a Lit. „urcare”. Termen desemnând, în funcţie de contexte, pelerinajul sau imigraţia definitivă a unui evreu în Ţara sfântă.

De fapt, pentru Nahmanide, respectarea Legii în diaspora are o valoare teurgică proprie, ea manifestă autoritatea permanentă a Torei şi exprimă simbolic universalitatea regalităţii divine20. Dar ea este, totuşi, îndeosebi o soluţie de aşteptare, condiţia unei păstrări a specificităţii evreieşti, un fel de antrenament în vederea unei realizări viitoare, infinit mai complete, în Ţara sfântă.

Fapt este că în lucrarea sa *Cartea poruncilor*, Maimonide, spre marea indignare a unui Nahmanide, nu a

inclus obligaţia de a locui în ţara lui Israel în lista sa ce cuprinde 613 prescripţii fundamentale ale legii evreieşti. Dacă e să-i dăm crezare unuia dintre comentatorii săi din secolul al XVI-lea, o astfel de tăcere s-ar datora faptului că, după opinia lui Maimonide, această obligaţie de rezidenţă, ca şi aceea a cuceririi Ţării sfinte, n-ar fi avut valoare obligatorie decât într-o epocă anumită, cea a lui Moise, Iosua şi David, pe care de atunci ar fi pierdut-o şi nu ar redobândi-o decât în epoca mesianică. S-ar putea, de asemenea, ca această absenţă să rezulte pur şi simplu din principiul de organizare ales de Maimonide în numărarea poruncilor, unde el face deosebirea între o poruncă principală (cap de capitol care intră în calcul) şi o poruncă derivată (care intră în capul de capitol, dar nu şi în numărătoare). Căci în codul său legal, *Mişne Tor a*, Maimonide are obiceiul de a porni de la o poruncă de bază, pentru a trece apoi la celelalte dispoziţii de origine biblică, precum şi la prescripţiile rabinice ce-i sunt asociate. Astfel, doar după o prezentare a interdicţiei de a locui în Egipt, pe care o numără printre cele 613 porunci, Maimonide menţionează, drept corolare, obligaţia de a locui în Ţara sfântă, interdicţia de a pleca de acolo, iubirea arătată de înţelepţi pentru ţărâna şi pietrele ei, virtuţile expiatorii ale pământului etc.21. Aşadar, interdicţia egipteană este reţinută drept cap de capitol, o interdicţie pe care Maimonide o explică prin moravurile deosebit de desfrânate ale populaţiei acestei ţări, care nu are valoare decât pentru individ şi atunci când Egiptul este în mâinile idolatrilor22.

O asemenea manieră de a proceda trădează limpede preocuparea majoră a marelui jurist medieval: mai mult decât locul, contează de fapt mediul în care evreul se va afla. Pentru Maimonide, după cum ne amintim, nu doar simplul fapt de a trăi în afara Ţării sfinte îl lipseşte pe evreul din exil de darul profeţiei, ci condiţiile obiective ale existenţei lui, asuprirea şi frica cu care un jug străin apasă. Dar aceste condiţii obiective de existenţă sunt oare atât de fundamental diferite într-o Ţară sfântă aflată de

acum înainte sub jurisdicţie musulmană şi în care evreii sunt net minoritari? Alţi oameni de decizie, îndeosebi în lumea aşkenazită, vor insista asupra limitelor ce se cuvine să le punem dorinţei unui individ de a pleca în ţara lui Israel. Dacă este cu neputinţă să-şi asigure mijloace convenabile de trai, iar căutarea mijloacelor de subsistenţă riscă să-l silească să neglijeze studierea Torei, dacă Ţara sfântă nu are locuri de studiu cel puţin comparabile cu cele din diaspora etc., atunci va fi mai bine să rămână în exil. în acest caz, primează în mod clar studierea Torei. Dragostea pentru pământ nu vine decât după aceea. Un maestru ortodox contemporan, precum Moshe Feinstein, va sublinia în cele din urmă că, deşi rezidenţa în ţara lui Israel este o faptă valorificată în plan religios, aceasta nu are calitatea de faptă obligatorie, ci de faptă meritorie, adică acela care o îndeplineşte dobândeşte un merit, dar cel care se abţine nu comite un păcat din această cauză. De fapt, cum ar fi putut rabinii să dea o poruncă despre care ştiau foarte bine că nu poate fi îndeplinită în realitate?

în realitate, orice luare de poziţie cu privire la natura legăturii pe care Israel o păstrează cu pământul său în timpul exilului implică o luare de poziţie asupra naturii şi funcţionării exilului însuşi. Iar dacă exilul este un rău, el nu este doar atât, poate că este şi un bine. Iudaismul putea cu greu să vadă în el doar sancţionarea unei abateri de la Lege, decât cu riscul de a repeta în mod ciudat discursul creştin. Căci cu ideea de „Cetate a lui Dumnezeu”, ansamblu de aleşi ascunşi, pelerini rătăcitori prin lume, creştinismul şi-a însuşit de fapt semnificaţia pozitivă a exilului, în dublul său aspect de propagandă religioasă şi de suferinţă acceptată pentru mântuirea omenirii. în acelaş timp, exilul adevărat al eveilor înşişi îşi pierdea sensul de istorie sacră, devenea obiect de batjocură şi de dispreţ, mărturie a adevărului lui Hristos, semnul Legământului transformându-se în semnul lui Cain, adică al rătăcirii pelerinului penitent23. Unii comentatori evrei vor insista astfel asupra faptului că în mai mare măsură

natura pământului însăşi decât păcatul lui Israel este cea care explică exilul: Căci acest pământ îşi alungă locuitorii, chiar dacă păcatul lor este relativ uşor. Pentru alţii, exilul, orice agravare a exilului nu este decât suferinţa naşterii lui Mesia: de aceea orice nouă expulzare se interpretează ca exod, sau ca început de exod. Pentru Halevi şi deja pentru Maimonide, creştinismul şi islamul, născute din iudaism, erau un fel de viclenie divină pentru a apropia neamurile de monoteismul autentic. în secolul al XVI-lea, se insistă asupra influenţei benefice a lui Israel asupra credinţelor popoarelor în mijlocul cărora locuieşte. Simplul fapt că supravieţuieşte condiţiilor eminamente negative ale exilului dovedeşte gentililor, ale căror manevre sunt în cele din urmă dejucate întotdeauna, existenţa lui Dumnezeu şi favoarea pe care el continuă să o acorde poporului său. în sfârşit, în gândirea cabalistică, dispersiunea lui Israel, evenimentele istorice devin un mijloc de a asigura remedierea (*tikun*) catastrofelor cosmice care au avut loc înainte de începutul istoriei. Nu mântuirea (*geula*) este cea care aduce remedierea, ci remedierea este cea care trebuie să aducă mântuirea. Prezenţa divină nu l-a părăsit pe Israel, dimpotrivă, ea l-a urmat în exilul lui24. Exilul devine atunci o misiune. Israel este însărcinat să cultive scânteile de sfinţenie împrăştiate peste tot sau, după formula cabalistului Isaac Luria Aşkenazi, în secolul al XVI-lea, să „culeagă crinii sufletelor sfinte ce s-au împrăştiat printre spini25”.

Teologia exilului este astfel în stare de toate răsturnările. Pedeapsă pentru un păcat pentru unii, exilul devine pentru alţii el însuşi păcat. într-un caz a urca în Ţara sfântă poate să capete aspectul unei răzvrătiri împotriva sancţiunii divine, în celălalt, este, dimpotrivă, îndeplinirea unei porunci pozitive. Iar când între aceste două extreme nu există nici sancţiune, nici păcat, ci o misiune, exilul întreţine cu pământul lui Israel un raport cât se poate de dialectic. Un raport care poate să tindă în cele din urmă spre o ştergere a graniţelor, ca atunci când Naftali Bacharach, în secolul al XVII-lea, afirmă că Israel

împrăştiat şi studiind Tora purifică aerul exterior al regiunilor în care locuieşte, astfel încât lumea întreagă este chemată să devină la fel de curată ca pământul lui Israel. Un raport care poate fi gândit şi în termeni de complementaritate, Ţara sfântă şi diaspora îndeplinind, şi una şi cealaltă, un rol specific şi esenţial în dinamica noţiunii de *tikun*. Dar un raport care în orice caz nu face niciodată din *alia*, din „urcarea" în pământul lui Israel un demers anodin. Aceasta este de fapt rareori încurajată, cel mai adesea rezervată unui mic număr, sau chiar, pur şi simplu, prohibită.

Pământul interzis

Continuitatea unei mişcări migratorii în direcţia Ţării sfinte a fost adeseori invocată pentru a atesta forţa şi dimensiunea concretă ale ataşamentului evreilor faţă de pământul lor. Nimeni nu poate totuşi nega faptul că această mişcare migratorie nu priveşte niciodată decât un număr extrem de redus de evrei şi că aceste deplasări au fost sporadice. Trebuie oare să considerăm că acest comportament, cu totul marginal în plan demografic, este în schimb mai semnificativ decât un fapt masiv şi de netăgăduit, anume că în majoritatea sa zdrobitoare poporul evreu s-a acomodat perfect cu exilul? Trebuie să constatăm, pentru a nu da decât un exemplu, că în tot timpul când Palestina a fost sub stăpânire arabo-musulmană (634-1099), „urcarea" în Ţara sfântă a rămas un fenomen rar. în timp ce karaiţii cheamă cu hotărâre la plecare, iar acest apel este destul de auzit ca să apară colonii karaite la Ierusalim sau la Ramla, nu se observă nimic asemănător în lumea evreiască normativă, unde chiar cazurile de *ieridaa* sunt privite cu o relativă indiferenţă. Cât despre cele câteva cazuri de „urcare" observate efectiv, ele însoţesc mişcări migratorii mai largi, aflate în legătură cu dezastrul economic sau cu anarhia ce domnea în califatul abbasid în secolul al X-lea26.

Pe de altă parte, faptul brut al plecării unui anume individ în Ţara sfântă, nu ne oferă, el însuşi, nicio informaţie cu privire la natura exactă a ataşamentului său

faţă de ţara unde a ales să se ducă. Emigrarea lui Halevi, deşi este în mod tradiţional citată de istoricii sionişti, a dat astfel loc interpretărilor celor mai diverse. A fost evocat impactul Cruciadelor, care aşază Ţara sfântă în centrul marii confruntări dintre islam şi creştinism, şi ajung la cucerirea Ierusalimului; degradarea condiţiei evreieşti în Spania musulmană, cu pogromul din Granada în 1066, stăpânirea almoravidă, apoi almohadă, căderea oraşului Toledo în mâinile creştinilor în 1085; voinţa lui Halevi de a-şi ispăşi păcate din tinereţe, fie că este vorba de îndoieli apărute în cursul studiilor sale de filosofie, fie că este vorba de promiscuitate, chiar de devieri sexuale; faptul că a refuzat viaţa de curte evreiască în Andalusia musulmană, sceptică, hedonistă, sigură de ea însăşi şi totuşi fragilă etc. Ben-Zion Dinur (Dinaburg), maestru al istoriografiei sioniste a susţinut chiar că Halevi a vrut să dea exemplu şi să-i ducă pe evrei cu el, ceea ce pare puţin verosimil. Astăzi ne gândim mai degrabă la un context general de efervescenţă mesianică, în legătură cu înaintarea Reconquistei21. Această nevoie de a înţelege motivele hotărârii lui Halevi nu face, în orice caz, decât să-i sublinieze caracterul excepţional: a rămâne era, în orice caz, mult mai firesc…

Cât despre migraţiile colective specifice – dacă exceptăm dezvoltarea unei importante comunităţi de evrei originari din Spania şi din Portugalia în Galileea secolului al XVI-lea – istoricii sunt de acord să recunoască faptul că, în cele din urmă, nu putem a Antonim al lui *alia*, lit. „coborâre”, emigrarea unui evreu în afara Ţării sfinte.

observa un val continuu înainte de anii 1740: imigraţii sefarde mai întâi, îndeosebi provenind din alte regiuni ale Imperiului otoman, imigraţii hasidice din anii 1760-1770, imigraţii de *peruşima* începând din 1808 şi, în cele din urmă, imigraţii orientale, îndeosebi cele din Maroc, începând din anii 18 3028. Şi aici ne putem înşela uşor cu privire la cauzele şi la semnificaţia acestor deplasări. Nu putem susţine pur şi simplu că îmbunătăţirea mijloacelor de transport, securizarea căilor

de comunicare şi stabilitatea politică în Ţara sfântă au fost de ajuns pentru a elibera o aspiraţie seculară şi a-i permite îndeplinirea. De fapt, în multe cazuri, plecarea însemna şi fugă: presiunile în favoarea rusificării şi creşterea considerabilă a populaţiei evreieşti în zona de reşedinţă rusă când era vorba despre aşkenaziţi, mizeria şi instabilitatea din Maghreb când era vorba despre orientali. în sfârşit trebuie să ne ferim să cedăm în faţa unor iluzii optice. Nu orice migraţie colectivă este semnul unei adeziuni colective la un proiect ideologic precis. Astfel, în 1777, trei discipoli ai lui Dov Baier din Mezeritch sosesc în Ţara sfântă însoţiţi de un grup de aproximativ de trei sute de persoane. Totuşi nu este vorba deloc de o imigraţie hasidică de masă: în realitate era vorba de un număr redus de *hasidimb* care au plecat în Israel şi cărora li s-au adăugat pe drum câteva sute de călători săraci, fără nicio afinitate ideologică cu ei, întrucâtva „paraziţi" de care aceşti *hasidim* înşişi se plâng amar şi care, de altfel, la sosire, vor intra în rândurile partidului aşkenazit antihasidic din Ţara sfântă29…

în acest domeniu, comportamentele respectate, chiar atunci când par identice, pot să denote poziţii de principiu radical divergente. Nu avem de-a face pur şi simplu, pe de o parte, cu cei care consideră sfinţenia pământului lui Israel intactă şi *alia* ca o poruncă ce se impune fiecăruia iar, pe de altă parte, cu cei care, asemenea cabalistului Ezra din Gerona, în secolul al XlII-lea, îi a Discipoli ai exegetului şi juristului antihasidic Elie ben Salomon Zalman, numit „*Gaonul* (Maestrul) din Vilna" (1720-1797).

b Lit. „pioşi, pietişti". Adepţi ai hasidismului.

îndeamnă, dimpotrivă, pe contemporani lor să îndure suferinţele exilului ca pe o ispăşire necesară şi consideră că oricine pleacă în Ţara sfântă părăseşte de fapt Prezenţa divină care sălăşluieşte de acum înainte acolo unde Israel este dispersat. împărţirea de fapt nu se face întotdeauna în jurul unor limite atât de nete. Şi tot astfel cum iubirea pentru pământ şi afirmarea sfinţeniei sale nu sunt nicidecum motive suficiente pentru a pleca, faptul însuşi

de a pleca nu presupune neapărat o negare a exilului.

Căci unii, departe de a nega diferenţa care poate exista între a locui pe pământul lui Israel sau în exil, adoptă totuşi, precum cabalistul Iehuda Leib Pohowitzer, la sfârşitul secolului al XVII-lea, un punct de vedere hotărât elitist, considerând că *aha* este o misiune ce nu poate fi decât opera unei minorităţi de drepţi, capabili, prin acţiunea lor în Ţara sfântă, să ocrotească întregul Israel şi să grăbească eliberarea. Astfel, acei *hasidim* care vin să se instaleze pe pământul lui Israel se consideră o avangardă, ca emisari şi reprezentanţi ai diasporei, şi susţin o imigraţie în mod hotărât selectivă30. Sfinţenia afirmată sus şi tare a pământului lui Israel atrage, dar şi înfricoşează cel puţin tot atât de mult. Lucrul acesta reiese clar din scrierile imigranţilor din 1777. Ei ştiu că din cauza exilului Prezenţei divine, pământul lui Israel este acel loc din lume unde Divinul este cel mai umilit şi că din această cauză este mai greu să te realizezi spiritual aici decât în diaspora. Dar această coborâre la nivelul cel mai de jos este totodată, după opinia lor, conform unui principiu hasidic esenţial, garanţia unei urcări la nivelul cel mai înalt. Iată de ce liderii nu-i îndeamnă deloc pe credincioşii lor să-i imite. Călătoria nu e făcută decât pentru fiinţe de excepţie, pe care aceste dificultăţi atât spirituale, cât şi materiale, nu le vor abate de la cultul lui Dumnezeu. Astfel maeştrii hasidici instalaţi în Ţara sfântă încheie un contract cu comunităţile pe care le-au lăsat în exil: ei se vor strădui să facă diaspora să beneficieze de influxul divin pe care vor fi ştiut să-l stârnească pe pământul lui Israel, iar diaspora, în ce o priveşte, va avea doar obligaţia de a le satisface nevoile materiale.

Pământul lui Israel cere prea mult de la locuitorii săi pentru ca să poată fi călcat nepedepsit. Extrema afirmare a sfinţeniei sale poate avea un impact foarte disuasiv. Una dintre marile figuri ale pietismului german din secolul al XlII-lea, Eleazar ben Moise din Wtirsburg, va întemeia pe acest principiu unul dintre cele mai puternice avertismente din literatura evreiască împotriva acestei *alia*, comparând

Ţara sfântă cu Muntele Sinai din teofanie: cine se apropie de ea riscă să moară31. Tot astfel, Meir din Rothenburg, contemporanul său, îi aminteşte candidatului la plecare că păcatele săvârşite pe pământul lui Israel sunt pedepsite mult mai aspru decât cele înfăptuite în exil şi că acesta este sensul expresiei din Numeri 13,32: „Un pământ care îi mănâncă pe cei ce locuiesc în el32”. Gânditorii antisionismului religios radical contemporan vor împinge această idee până la expresia ei ultimă, făcând din Ţara sfântă arena unui conflict cosmogonic, punându-i direct în luptă pe *Ein*-Sofa şi Satan, un loc în care orice imigrant trebuie să ştie că prin venirea sa declară război răului şi riscă totodată să se expună influenţei lui distructive, un loc divinizat şi demonizat, unde doar luptătorii cei mai bine înarmaţi pot supravieţui fără să aibă de suferit.

în acelaş mod ca *alia* şi valorificarea pământului lui Israel, *alia* şi mesianismul întreţin raporturi cel puţin ambivalenţe. Poate exista aici mesianism fără vreun impuls din *alia*. Puternicul curent mesianic, apărut în secolul al XVII-lea, în jurul figurii lui Sabbatai Tsevi se pare că nu a conceput niciodată emigraţia în Ţara sfântă ca o necesitate prioritară, iar preocupările ideologilor lui au fost fundamental mai mult religioase decât politice sau teritoriale33. Invers, poate exista *alia* fără febră mesianică. Astfel, când în secolul al XlII-lea emigraţia devine un comportament comun la savanţi, îndeosebi în Occident, iar grupuri de evrei, mai întâi rabini francezi, se instalează la Ierusalim şi în Ţara sfântă, motivaţia lor este religioasă: ei vor să poată îndeplini poruncile în legătură cu a Cel „Fără-Sfârşit” adică Dumnezeu, în măsura în care este ascuns, prin opoziţie cu *sefirot*, puterile divine emanate.

pământul şi astfel să atingă desăvârşirea spirituală. Grija lor este concretă, practică, legală: nu există în ea nicio efervescenţă mesianică, nici aspiraţia mistică spre sacru. De altfel, pentru mulţi, *alia* nu este un demers tolerabil decât atunci când nu este dublată de o febră mesianică: astfel mişcarea de masă spre Ţara sfântă observată în Castilia, în a doua jumătate a secolului al XV-

lea, a fost viguros condamnată ca o încercare de a grăbi Eliberarea. Şi chiar atunci când *alia* şi aşteptarea mesianică se conjugă, aceasta nu înseamnă neapărat că emigraţia este gândită ca un mijloc de a grăbi sfârşitul – ea poate să nu fie decât dorinţa de „a fi acolo” şi de a te pregăti să întâmpini mântuirea săvârşind fapte pozitive. Ca o regulă generală, iudaismul rabinic apare în mod periodic împărţit între dorinţa de anticipare a unei mântuiri, percepută uneori ca iminentă, şi teama de a-i forţa prematur îndeplinirea. Astfel putem înţelege că, de fiecare dată când se schiţează o mişcare colectivă de plecare, asociată cu puternice aşteptări mesianice, se fac auzite voci care pun în gardă împotriva riscurilor de derivă şi reamintesc cele trei „jurăminte” care, conform mai multor surse rabinice clasice, îi interzic lui Israel să se răzvrătească împotriva neamurilor, să grăbească sfârşitul şi să părăsească exilul „ca un zid”, adică în mod colectiv – neamurile angajându-se în ceea ce le priveşte „să nu-l aservească pe Israel mai mult decât este drept34”.

Aceste jurăminte exprimă limpede principiul menţinerii unui *statu quo*, până când Dumnezeu însuşi se hotărăşte să-l elibereze pe Israel. Contrar unei opinii adesea reluate, existenţa lor nu este recentă. Ultraortodocşii antisionişti şi ortodocşii favorabili emancipării în exil nu au fost primii care au recurs la ele pentru a-şi justifica poziţiile. Departe de a fi percepute doar ca o dezvoltare omiletică fără influenţă juridică constrângătoare, ele au fost de fapt folosite în mod regulat, începând din Evul Mediu, pentru a stabili principiul unei disocieri de Ţara Sfântă şi pentru a frâna veleităţile de ieşire în masă din exil. Această folosire se datora, firește, unor gânditori care atribuiau o profundă semnificaţie teologică simbolică şi mistică vieţii evreieşti în diaspora.

Inrerdicţia rostită de „jurăminte” pune, este adevărat, cel puţin două întrebări: prima este de a şti dacă ea nu este valabilă decât pentru grup, interzicând doar plecarea în masă şi lăsându-i în schimb individului deplina

libertate de a se duce în Ţara sfântă. Aceasta este, de fapt, opţiunea reţinută în general: vom deosebi astfel emigraţia particularului, a cărui faptă meritorie atrage asupra lui binecuvântarea, de o despărţire colectivă de exil, net reprobată, şi s-a considerat că, până la mântuire, dacă Ţara sfântă poate ajuta la sanctificarea unor oameni drepţi, în schimb, exilul este cel care purifică naţiunea în întregime. A doua întrebare care se pune este de a şti dacă interdicţia de a pleca este în legătură cu principiul nerăzvrătirii împotriva neamurilor, dacă este de ajuns să obţii o permisiune a acestora ca să cadă interdicţia ce loveşte urcarea în masă. Şi la această întrebare, desigur, răspunsurile au variat. Dar pentru mulţi această interdicţie este variabilă în orice împrejurări, chiar şi astăzi, anumite sectoare ale opiniei ultraortodoxe sunt departe de a admite că rezoluţia dată de ONU în 1947, referitoare la crearea unui stat evreiesc, a fost suficientă să atragă după sine anularea jurămintelor…

întâlniri cu Palestina

Astfel stând lucrurile, individuală sau colectivă, încurajată la toţi sau rezervată anume unei elite, emigraţia nu a fost niciodată pentru un evreu din diaspora unica speranţă de a-şi exprima în mod concret ataşamentul faţă de Ţara sfântă reală, şi nici singurul mijloc, pentru diaspora, de a păstra un contact efectiv cu comunităţile evreieşti palestiniene. Importanţa, chiar necesitatea păstrării unui astfel de contact, a fost, fără îndoială, resimţită în mod diferit, în funcţie de perioade şi locuri. O efervescenţă mesianică, o întărire numerică a coloniei evreieşti din Ţara sfântă, o recâştigare a strălucirii savanţilor şi academiilor sale puteau contribui în mare măsură la aceasta.

Aşa au stat lucrurile, îndeosebi în secolul al XVI-lea, când implantarea unui mare număr de evrei alungaţi din Spania şi din Portugalia şi afluxul de jurişti şi de cabalişti remarcabili au redat corp, viaţă şi prestigiu unei comunităţi palestiniene, redevenită datorită lor, dacă nu centrul, cel puţin unul dintre centrele majore ale lumii

evreieşti35. S-a glosat mult cu privire la această înviere evreiască a Ţării sfinte în secolul al XVI-lea şi, uneori, s-au văzut în ea premisele unei reconstrucţii care nu avea să se înfăptuiască pe deplin decât în perioada contemporană. Unii au fost ispitiţi să interpreteze eforturile făcute atunci de rabinul Iacob Berab, instalat la Safed, în vederea unei refaceri a instituţiei Sanhedrinului în Palestina, ca expresie a unei voinţe de a institui Ţara sfântă drept centru judiciar şi politic al lumii evreieşti în ansamblul ei. Şi adeseori, de asemenea, s-a înţeles reconstrucţia unei Tiberiade evreieşti cu acordul autorităţilor otomane şi sub auspiciile celor doi puternici binefăcători sefarzi, dona Gracia Nassi şi nepotul ei, don Joseph Nassi, ca decurgând „dintr-un ţel mare, integrat într-un curent general de renaştere evreiască36”. Fapt este că iniţiativa lui Jacob Berab a eşuat şi că niciun Sanhedrin nu a putut să apară, îndeosebi din cauza împotrivirii înverşunate a autorităţilor rabinice din Ierusalim. De asemenea, de la sfârşitul secolului, o gravă criză economică fost de ajuns să ruineze noul oraş Tiberiada şi să-l golească de locuitorii lui evrei…

Deşi Ţara sfântă nu a reuşit, fără îndoială, să regăsească o centralitate efectivă şi indiscutabilă în comparaţie cu cea pe care a avut-o, de exemplu, pe timpul *Mişnei*, influenţa ei a fost totuşi asigurată datorită activităţii multilaterale a savanţilor ei. Pe pământul ei, Isaac Luria şi discipolii lui au elaborat o formă de cabală menită să se răspândească cu mult dincolo de hotarele ei, şi tot acolo a trăit Iosif Karo, autor al lucrării *Şulhan Aruh* („Masa întinsă”), codul legal, care avea să fie considerat drept model în întreaga lume evreiască, cu toate că a trebuit completat, în acest scop, de glosele unui savant aşkenazit din diaspora, contemporanul lui, Moise Isserles. îndeosebi atunci, centrul de greutate al Ţării sfinte însăşi, în realitate ca şi în imaginar, a trecut de la Ierusalim la Safed, oraş din Galileea. Nenumărate elemente au contribuit la a-i reda un asemenea primat acestei regiuni. Dezvoltarea economică şi stabilitatea politică s-au combinat cu amintirea statutului pe care Galileea îl

dobândise deja la sfârşitul perioadei antice, când iudaismul palestinian s-a repliat după catastrofele din 70 şi din 135. La Meron era înmormântat Şimon bar Iohai, acest erudit palestinian din secolul al II-lea, pe care cabaliştii îl considerau autorul *Zoharului*, iar la Safed vor fi înmormântaţi Luria şi Karo. Cât despre drumul care ducea de la Safed la Meron, el era jalonat de mormintele unor învăţaţi veneraţi37. Conform unei tradiţii antice, reluate de imigranţii din Safed, Mesia avea să se arate mai întâi în nordul Ţării sfinte, adică în Galileea, şi tot acolo avea să înceapă învierea morţilor. Această conjuncţie de date obiective şi de glorie mitică explică faptul că, din a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, alţi imigranţi, ieşiţi de data aceasta din pământurile nordice ale lumii aşkenazite, s-au îndreptat la rândul lor spre Galileea, Safed, sau spre Tiberiada, destinaţie preferată a hasidimilor.

întărirea comunităţilor evreieşti palestiniene, prestigiul de care se puteau bucura în diaspora, ca avanposturi ale lumii evreieşti, dar şi dependenţa economică în care se aflau faţă de comunităţile din exil, ne fac să ne dăm seama de o bună parte a legăturilor concrete ce se puteau realiza între evreii din Ţara sfântă şi cei din diaspora. în mod paradoxal, de altfel, intensitatea însăşi a acestor legături contribuia, nu în mică măsură, să împiedice populaţia evreiască din Ţara sfântă de a se constitui în colonie specific palestiniană. Aşkenaziţii, sefarzii şi orientalii de toate neamurile nu îşi pierdeau nicidecum acolo conştiinţa propriei lor identităţi. Toţi trăiau şi aveau conştiinţa faptului că trăiesc în chiar Ţara sfântă o situaţie cât se poate de exilică, în care depindeau de bunăvoinţa unor autorităţi neevreieşti. Aceste comunităţi, departe de a fuziona, formau, ca să spunem aşa, un microcosmos al diasporei. Ele erau chiar, dintr-un punct de vedere, într-o legătură mult mai strânsă cu comunităţile lor de origine, decât unele cu altele38. Şi, în timp ce anumite metropole din diaspora se împodobeau cu titlul de Ierusalim al exilului, Tiberiada putea foarte bine să devină, în limbajul curent un „mic Meknes”, din cauza

numărului mare de imigranţi originari din acest oraş, ce se instalaseră acolo…

Trăind aproape întorşi cu spatele la pământ şi cu privirea îndreptată spre exil, populaţia evreiască palestiniană, pentru care studiul şi rugăciunea erau principala activitate, depindeau material de ajutorul dat de diaspora. Caritatea în folosul savanţilor şi al sărmanilor din Ţara sfântă era percepută în diaspora ca o îndatorire religioasă esenţială. Se punea chiar cu regularitate problema de a şti dacă nu era mai urgent să fie ajutaţi aceşti fraţi îndepărtaţi, decât să fie remediate necazurile imediate ale comunităţii, şi se întocmeau regulamente care interziceau folosirea în alte scopuri a fondurilor adunate pentru ţara lui Israel. De altfel, anumiţi escroci încercau periodic să exploateze forţa acestui imperativ, dându-se drept emisari palestinieni sau folosind fraudulos acreditări perimate39… Chiar în Ţara sfântă, gestionarea darurilor provenind din diaspora era în întregime în mâinile sefarzilor, singurii răspunzători în faţa otomanilor de plata impozitului datorat de colectivitatea evreiască palestiniană, până când, *hasidim* au reuşit să se emancipeze de această tutelă40. în diaspora, colectarea, concentrarea şi trimiterea sumelor adunate erau adesea asigurate şi controlate de organizaţii centralizate, cu ramificaţii multiple. Notabilii locali sau regionali care îşi asumau această sarcină puteau purta titluri pe cât de prestigioase pe atât de ambigui, precum „maestrul” sau „prinţ al pământului lui Israel41”. Impunând contacte şi colaborări la scară internaţională, centralizarea sistemului de ajutor pentru Ţara sfântă avea de altfel ca efect întărirea legăturilor între înseşi comunităţile din exil.

Un rol asemănător şi totodată deosebit l-au jucat, din secolul al XVI-lea până în secolul al XX-lea, emisarii trimişi regulat în diaspora de instituţiile şi comunităţile evreieşti din Ţara sfântă în căutare de fonduri. Aceşti emisari erau savanţi, şi-i vedem adesea intervenind în viaţa internă a comunităţilor pe care le vizitează, prevalându-se de autoritatea pe care le-o conferă ştiinţa şi, îndeosebi,

originea lor. Ei erau întrucâtva Ţara sfântă care venea să se întâlnească cu diaspora. Prezenţa lor fizică întruchipa visul şi le oferea evreilor din exil prilejul de a pipăi ceva din realitatea pământului lui Israel. Dar pentru comunităţi, ei erau, de asemenea, singura cale de a intra în contact cu *alţi* evrei, cum se întâmpla atunci când un sefard străbătea Lituania sau un aşkenazit vizita Yemenul42. Periplurile îndelungi ale emisarilor, incontestabilul lor prestigiu şi nevoile pe care le reprezentau manifestau legăturile de dependenţă ce uneau pământul lui Israel cu diaspora şi consfinţeau totodată caracterul central al Ţării sfinte – mai presus de orice ca loc de studiu şi de rugăciune. Acţiunea lor făceau ca pământul, cel din vis, ca şi cel care avea nevoie de bani, să îndeplinească o funcţie dublă şi ambiguă între afirmarea unităţii lumii evreieşti şi revelaţia, în dezrădăcinare, a ireductibilei sale diversităţi.

Călători şi „geografi”

Să primeşti o scrisoare de la o rudă sau de la un prieten instalat definitiv în Ţara sfântă sau să asculţi relatările unui emisar în trecere nu erau încă, pentru evreul din exil, decât un mod indirect de a percepe realităţile palestiniene. Cel mai bun mijloc de a le descoperi, fără a merge până la emigrarea propriu-zisă, era pelerinajul43. Ca fenomen medieval, pelerinajul pe pământul lui Israel nu are totuşi decât puţin de-a face cu modelul său antic, pe care distrugerea Templului l-a făcut în mod definitiv inutil. El nu constituie prin nimic o obligaţie religioasă şi nu se găseşte nicio prescripţie în legătură cu el în marile coduri ale Legii evreieşti. Călătoria la Ierusalim nu este nicăieri prezentată ca un act normativ, şi nici chiar literatura etică nu o recomandă ca pe un act de penitenţă. Pelerinajul în Ţara sfântă era totuşi valorificat de comunităţi, iar pelerinii se bucurau de un prestigiu de netăgăduit, chiar dacă erau siliţi să ţină seama de ostilitatea lesne de înţeles a soţiilor şi a familiilor abandonate. Karaiţi din Crimeea, plecaţi în secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea, erau astfel onoraţi la întoarcere cu titlul de „hierosolimit” (*ierusalmi*), titlu păstrat până la

moarte şi care era gravat pe mormântul lor. Mulţi porneau la drum în urma unei făgăduieli făcute într-un moment greu, de exemplu, cu prilejul unei epidemii, sau drept mulţumire pentru un eveniment fericit. Plecarea era precedată de o pregătire psihologică; se încerca să se obţină iertarea tuturor celor jigniţi, oamenii îşi promiteau să-şi schimbe viaţa la întoarcere. Dar se ştia că îşi asumau riscuri mari şi trebuiau să găsească o modalitate de a-şi acoperi cheltuielile de călătorie. Unii plecau cu economiile lor, alţii încercau să câştige într-o comunitate suma necesară pentru a ajunge la următoarea, savanţii predau lecţii sau vindeau o carte tipărită pe drum.

Relatarea pe care mulţi dintre aceşti pelerini, dintre care unii vestiţi, iar alţii mai puţin vestiţi, au lăsat-o cu privire la periplul lor este un bun mijloc de a înţelege semnificaţia pe care ei i-l dădeau şi modul în care percepeau locurile şi populaţiile întâlnite în drum. Multe dintre aceste povestiri sunt adevărate ghiduri religioase şi totodată turistice, comerciale şi financiare, un fel de manuale practice pentru călători. Dar în general, ele sunt mult mai mult decât atât. Ţara sfântă ca realitate din Orientul Apropiat nu este deloc singurul şi, uneori, nici chiar principalul obiect al acestor naraţiuni. Notăm astfel o mare diferenţă de atitudine, în secolele al Xll-lea şi al XlII-lea, între pelerinii sefarzi şi aşkenaziţi. în timp ce aceştia din urmă se concentrează asupra locurilor sfinte şi asupra relatărilor minunilor care le înconjoară, cei dintâi au grijă să menţioneze toate realităţile pe care le întâlnesc, fie ele evreieşti sau nu, şi îşi presară relatările cu notaţii economice, politice sau etnografice. Călătorii evrei italieni din secolele al XV-lea şi al XVI-lea manifestă, în ceea ce-i priveşte, o universalitate a interesului, o acuitate a observaţiei şi o preocupare comparatistă cu totul remarcabile, căci a pleca în Ţara lui Israel era şi pentru ei un mod de a descoperi lumea în bogata ei diversitate. Mai mult decât atât, graniţele geografiei pelerinajului nu se confundau deloc cu cele ale Ţării sfinte *stricto sensu*: unele teritorii, situate în apropiere, Siria, Irakul, marcate de o

prezenţă evreiască veche şi prestigioasă, se bucurau în realitate de un statut echivalent.

Pe de altă parte, să te duci în Ţara lui Israel nu implica deloc să-i vizitezi toată întinderea, nici să-i studiezi toate aspectele. Karaiţii nu se duceau decât la Ierusalim, căci nu puteau găsi decât acolo o comunitate karaită. Nenumăraţi călători nu explorau mai mult decât Galileea. În plus, orice nouă vizită le părea tuturor ceva deja cunoscut. Foarte solicitate de pelerin, locurile şi peisajele nu se ofereau niciodată în mod inocent privirilor sale. Iar surpriza pe care o puteau stârni în el dădea naştere mai mult unui sentiment de stranie familiaritate decât conştiinţei unei confruntări cu necunoscutul. Astfel, în secolul al XII-lea, călătorul Petahia din Regensburg povesteşte că după ce a vizitat mormântul lui Iuda Prinţul, editorul *Mişnei*, a întâlnit un descendent în viaţă al acestuia, un anume Nehorai, el însuşi fiu al unui anume Iuda, şi care deţinea un arbore genealogic ce-i dovedea nobila ascendenţă… N-avem de-a face aici cu niciun fel de înstrăinare! Deplasarea locală ne permite în primul rând să potrivim unele cu altele mărturiile scrise (*Mişna*, arborele genealogic) ale unei continuităţi temporale liniştitoare, de altfel mai puţin istorică decât ciclică (înnoirea circulară a generaţiilor). Pelerinul obţine pe locul pelerinajului său confirmarea unei filiaţii şi a unei unităţi care sfidează de fapt desfăşurarea timpului şi explozia spaţiilor. La sfârşitul secolului al XV-lea, comentatorul italian Obadia din Bertinoro, în a sa *Scrisoare din Ierusalim*, este, de asemenea, stupefiat să descopere trecutul evreiesc prezent şi încarnat în pământ: el se minunează văzând că locurile şi-au păstrat numele biblice şi că ciorchinii de struguri dintr-o anumită vale sunt tot excepţionali de mari44… Pământul nu este acolo decât ca o reflectare palpabilă şi vie a Cărţii. Litera este cea care primează asupra oricărei consideraţii istorice sau geografice. Uneori, tradiţia prezenţei mormântului unui sfânt într-un loc dat se impune doar din cauza înrudirii dintre numele sfântului şi al locului. Două litere comune,

chiar una singură sunt de ajuns. La Kfar Nahum se va duce să cinstească mormântul profetului Naum şi al lui R. Tanhuma, înţelept palestinian din secolul al IV-lea; la Hukuk îl vom întâlni pe cel al lui Avacum45…

Relatările imaginare şi descrierile stereotipe se amestecă uşor cu observaţiile imediate şi cu impresiile personale ale călătorului şi formează un ecran între cititor şi realitate. în plus, cu excepţia Zidului de vest al muntelui Templului şi a peşterii profetului Ilie în Cârmei, toate locurile sfinte vizitate sunt morminte. Vestigile unor sanctuare antice, sinagogi dezafectate şi chiar locurile în care istoria sfântă relatează că s-au înfăptuit minuni în favoarea lui Israel46 nu au devenit locuri de pelerinaj. Mormintele vizitate, dintre care au putut fi numărate peste cinci sute, atrag îndeosebi pelerinii din Orient şi hasidici. Şi uneori ai sentimentul că, pentru aceşti călători, Ţara sfântă nu este, de fapt, decât o uriaşă necropolă. Este cert că aceste morminte proiectează asupra spaţiului explorat un anumit număr de repere temporale. Ele sunt inscripţia geografică terestră a unor momente întemeietoare ale istoriei lui Israel pe pământul său, dar şi în afara lui. Dar, fiind vorba îndeosebi de morminte de sfinţi, de profeţi şi de savanţi antici sau mai moderni, această geografie poartă urma unei istorii care, în fond, nu are vreo legătură intrinsecă cu locul, întrucât este vorba de o istorie a ştiinţei evreieşti, care este independentă de datele de spaţiu şi de timp. Personajul înhumat este cel care conferă locului statutul lui de loc sfânt şi care îi gratifică pe vizitatori cu minuni relatate necontenit. Şi un cult este consacrat cel puţin în egală măsură învăţăturii pe care a întruchipat-o, cât şi lui însuşi sau pământului care-l primeşte. Din această cauză, sperând că ne vindecăm, vom unge un membru bolnav sau dureros cu ulei din candelele aprinse pe mormântul lui sau cu o compresă cu praf din locul respectiv. Căci sfântul nu a murit, sufletul lui este mereu viu şi activ pe locul înhumării sale. în vizitele efectuate de cabaliştii şcolii din Safed, se creează o joncţiune între sufletul mortului şi cel al credinciosului.

Sufletul mortului recapătă atunci viaţă şi lumină, poate fi făcut să vorbească, se pot afla lucruri, secrete ale Torei, şi aceeaşi viaţă şi aceeaşi lumină urcă în sufletul vizitatorului. Vizita însăşi este numită despărţire, divorţ (*gheruşin*) pentru că pelerinul se desparte, se desface din legăturile acestei lumi şi se sfinţeşte în cinstea Prezenţei divine de acolo. Mormântul este un loc pentru a scăpa locului…

„Poartă a Cerului", Ţara sfântă a pelerinilor este o realitate îndeosebi subterană. Mormintele vizitate sunt situate adesea în peşteri – şi adeseori în peşteri care au fost golite de conţinutul lor! Corpul venerat se consideră, în general, că este înhumat într-o a *doua* peşteră ascunsă şi închisă, situată sub peştera deschisă şi accesibilă. Copacul plantat în apropiere, care-şi înfige rădăcinile în sol, este uneori un copac sacru, care nu poate fi tăiat şi ale cărui fructe nu pot fi culese. Tot astfel izvorul care curge în apropiere este în general creditat cu o virtute deosebită, terapeutică, ceea ce nu este cazul cu apele „de suprafaţă", cu lacul Tiberiada, cu Iordanul sau chiar cu Marea Roşie. Cât despre Beniamin din Tudela, mare călător din secolul al XH-lea, el menţionază existenţa, sub muntele Sion, a unei fabuloase peşteri care conţine rămăşiţele regilor lui Israel, un sceptru, o coroană – o peşteră descoperită într-o zi din întâmplare, dar de atunci cu totul inaccesibilă…

Căci ceea ce îl preocupă pe pelerin, ceea ce caută şi nu poate găsi niciodată cu adevărat pe pământul pe care calcă, este esenţa pământului lui Israel, adică un pământ simbolic, vector de sensuri, ascuns în adâncul măruntaielor pământului, aflat pe culmea firmamentului. O esenţă care evocă moartea (sub pământ şi totodată supravieţuirea (în cer), niciodată viaţa simplă de aici, *pe* pământ şi *sub* cer. Presărat cu vizite de morminte şi de peşteri, itinerarul terestru al călătorului anticipează în mod straniu itinerarul subteran pe care, conform unei vechi tradiţii, corpul evreului înhumat în diaspora îl va urma în timpul învierii, când Domnul îl va face să migreze din peşteră în peşteră, până în Ţara sfântă, pentru a-i reda

acolo viaţă47. Itinerar spiritual mai mult decât deplasare locală, călătoria pe pământul lui Israel are prin ea însăşi o virtute care depăşeşte de departe destinaţia ei pământească: fără îndoială că din acest motiv un lider hasidic, precum Nahman din Wroclav, consideră că şi-a îndeplinit misiunea de îndată ce a pus piciorul pe pământul sfânt, şi hotărăşte să plece fără întârziere48…

Nu ne vom mira, în aceste condiţii, că problemele de geografie pură i-au preocupat rareori pe savanţii evrei49. Comentatorii medievali sunt siliţi să facă presupuneri pentru a interpreta pasajele din Biblie şi din Talmud referitoare la geografia Ţării sfinte, şi rari sunt aceia care, întrucât s-au stabilit acolo, se pot baza pe propria lor observaţie. Aceste chestiuni nu capătă în realitate un caracter presant, decât atunci când au o incidenţă legală precisă, ceea ce nu poate fi cazul decât în Ţara sfântă însăşi: de aceea vedem rabini galileeni din Renaşterea din secolul al XVI-lea întrebându-se cu gravitate şi competenţă pe unde trece exact hotarul între pământul lui Israel şi Siria, unde regulile anului sabatic nu se aplică cu aceeaşi stricteţe, sau ce statut să recunoască unor anumite zone de graniţă ale Ţării sfinte, ţinând seama de obligaţia de a respecta o a doua zi de sărbătoare3. Lucrul acesta rămâne în orice caz excepţional. Şi în plin secol al XVIII-lea, Moşe Ieruşalmi, un aşkenazit probabil de origine poloneză, stabilit în Galileea, semnează pentru pelerini o descriere a pământului lui Israel care pretinde că este în întregime bazată pe propriile sale călătorii, în timp ce o studiere atentă a textului său ne arată că nu a călcat cu siguranţă niciodată prin Hebron şi Ierusalim, şi că, pentru tot ce nu priveşte Galileea orientală, informaţiile lui sunt puţin sigure şi de mâna a doua. Astfel încât porecla lui de „Hierosolimitul” pare cel puţin uzurpată50…

Prima carte de geografie generală şi palestiniană care a apărut în idiş este opera unui prozelit, Moşe bar Abraham, la începutul secolului al XVIII-lea51. Acest autor foloseşte două surse: una a Cele trei sărbători de pelerinaj sunt în realitate celebrate două zile la rând în diaspora şi o

singură zi în Ţara sfântă.

evreiască şi ebraică, *Epistola despre drumurile lumii* de Abraham Farissol, scrisă la Ferrara în 1525, cealaltă creştină, traducerea germană a unei lucrări latine de Petrus Bertius, publicată pentru prima oară în 1600. Dar textul lui Moşe bar Abraham cuprinde două părţi: una este consacrată diferitelor elemente legendare evreieşti, precum tema celor zece triburi pierdute, preluate de la Farissol; cealaltă este o geografie generală, care include o descriere deosebit de dezvoltată a pământului lui Israel. Acest amestec neomogen de cultură ştiinţifică autentică, dar de origine creştină, şi de curiozitate mitologică de origine evreiească este foarte semnificativ. Evreiască este geografia legendară, creştină geografia pozitivă. Iar evocarea Ţării sfinte, aşa cum este ea, adică în calitate de realitate geografică obiectivă, este în întregime inspirată din Bertius şi nu apare decât în partea „creştină" a lucrării. Ca şi cum, lipsită de dimensiunea ei mitică, Palestina nu mai făcea parte sau nu mai făcea pe deplin parte din universul mental evreiesc…

Nostalgie

Este fascinantă ambiguitatea legăturilor pe care, în decursul secolelor, Israelul exilat le-a stabilit cu pământul său şi pe care însăşi observaţia pelerinului sau grija descriptivă a geografului nu reuşesc să o suprime! Mai bine decât orice analiză poate că, la urma urmelor, o scurtă povestire a laureatului premiului Nobel de literatură israelian, Shmuel Yosef Agnon, care se inspiră din vechile tradiţii evreieşti, exprimă cel mai bine natura acestei ambiguităţi52:

Medicii îl sfătuiesc pe un bătrân bolnav să bea lapte de capră. Dar capra lui dispare din când în când fără ca vreo căutare să permită să se afle unde se ascunde. Ea se mulţumeşte să se întoarcă singură cu ugerul plin de un lapte „mai dulce decât mierea şi cu gustul paradisului". Pentru a lămuri misterul, fiul bătrânului se foloseşte de o stratagemă: el leagă o sfoară de coada caprei şi, de îndată ce ea dă semn că vrea să plece, el apucă sfoara şi urmează

animalul. Acesta îl conduce la intrarea unei peşteri unde începe o îndelungată călătorie subterană, „de o oră sau două, sau poate de o zi sau două”. La celălalt capăt al tunelului, tânărul descoperă în curând o ţară minunată pe care o identifică lesne: pământul lui Israel. El înţelege că animalul dă un lapte atât de bun pentru că se hrăneşte acolo, lângă Safed, cu roşcove cărnoase şi dulci şi pentru că bea apă din fântânile din Ţara sfântă. Văzând oameni „asemenea îngerilor” întâmpinând sfântul sabat, tânărul hotărăşte să nu se mai întoarcă acasă. Cu un pic de cerneală specială din aceea pe care scribii o folosesc pentru a scrie sulurile Torrei, el redactează un bilet pentru tatăl său şi îl strecoară în urechea caprei, cu speranţa că, văzând-o că se întoarce, acesta o va mângâia, ea va mişca urechile, iar biletul va cădea. Capra se întoarce, dar nu mişcă urechile, iar bătrânul disperat crede că fiul său a murit, că vreun animal sălbatic l-a mâncat pe drum. De mânie ucide capra, şi abia atunci biletul cade. Citindu-l, bătrânul îşi dă seama că are noi şi mai grave motive de a se lamenta: în timp ce ar fi putut ca „dintr-un salt” să ajungă în Ţara sfântă, iată că acum capra e moartă, ghidul a dispărut şi iată-l osândit pentru totdeauna „să-şi piardă zilele în exil”! De atunci intrarea peşterii a rămas acunsă privirilor. Şi nu mai există nicio „scurtătură” pentru a ajunge pe pământul lui Israel. Cât despre fiul bătrânului, „dacă n-o fi murit”, duce acolo o viaţă fericită şi tihnită…

Bătrânul bolnav este poate Israel, iar laptele care-l ţine în viaţă, visul carnal şi totodată eteric despre un pământ îndepărtat. Dar acest pământ, cu toate că există, este un pământ de vis, exilat la celălalt capăt al timpului şi spaţiului, într-un timp care nu mai este timp, într-un spaţiu care nu mai este spaţiu. Oamenii care-l locuiesc sunt deja îngeri, şi doar o umilă capră a păstrat instinctul firesc şi totodată tainic care-i permite să se ducă acolo. Călătoria subterană, singura care poate să ducă acolo, are ceva comun cu moartea şi cu învierea. Şi dacă accesul, până una alta, este practic interzis, trebuie ca lucrul acesta să fie determinat de vreo greşeală. în mâinile bătrânului – în

mâinile lui Israel – rămâne doar biletul acesta scris cu cerneala cu care se scriau sulurile sfinte: Cartea care vorbeşte despre pământ şi îl făgăduieşte…

în era contemporană, o mică parte a poporului evreu, parcă întinerită brusc, nu se va mai mulţumi cu făgăduiala. Din vis ea va încerca să facă o realitate. Din acţiunea politică şi pionieră, „scurtătura" care duce în sfârşit la reînrădăcinarea dorită cu pasiune. Departe de a fi o răsturnare brutală, totuşi, această modernitate a pământului nu va conteni niciodată să se hrănească cu imaginile revizitate ale vârstei ei antice şi medievale. Galvanizaţi de contactul înviorător cu ideologiile şi naţionalismele unei Europe în fierbere, militanţii evrei din timpurile noi vor putea oare să exorcizeze vreodată cu totul seducţiile Cărţii şi să-şi croiască fără ea drumul nesigur spre un pământ nesigur?

METARMOFOZE

5. PĂMÂNTUL REGĂSIT

în timpul secolelor de dispersie, sensul cuvintelor „Sion" şi „exil" a dovedit, după cum s-a văzut, o uimitoare mobilitate, în timp ce aceste două concepte rămâneau mereu legate organic. Dacă a existat un exil, lucrul acesta s-a datorat faptului că a existat Sionul; exilul nu putea fi gândit decât prin referire la un pământ pierdut. Totuşi exilul şi pământul despre care se vorbea, spiritualizate, trecuseră mult de cealaltă parte a realităţilor istorico-politice, Sionul îndeplinind rolul unei patrii metafizice, pe care o luai cu tine acolo unde te duceai. De-a lungul acestui parcurs, religia slujise drept liant pentru populaţiile evreieşti diseminate. Pământul lui Israel era întrucâtva mitul întemeietor al acestei religii, în timp ce evreii erau de multe generaţii profund separaţi de entitatea geopolitică palestiniană. Devenit atât de abstract, pământul nu putea funcţiona decât ca un simbol, şi nu putea să nu piardă o bună parte a încărcăturii sale emoţionale, cel puţin în inimile celor ce începeau să-şi îndrepte privirile în afara lumii evreieşti.

„Aici" şi „acolo"

în orice caz, complexitatea legăturii evreului cu pământul nu se atenuează odată cu intrarea în modernitate, ale cărei consecinţe, cele mai importante, vor fi la termen, emanciparea şi corolarul ei, integrarea. Dimpotrivă, ea se înzestrează cu noi semnificaţii, care se adaugă celor deja existente.

La Spinoza, filosoful de origine marană din secolul al XVII-lea, apoi la Moses Mendelssohn, părintele mişcării iluministe evreieşti berlineze din secoului al XVIII-lea, *Haskala*, şi unul şi celălalt consideraţi întemeietorii gândirii evreieşti moderne, pământul lui Israel îndeplineşte un rol periferic1. După opinia celui dintâi, de când Israel nu-şi mai exercită suveranitatea pe pământul său, caracterul său de popor ales a dispărut. Pământul lui Isarael nu constituie obiectul unei griji deosebite din partea Creatorului, nicio sfinţenie specifică nu are legătură cu el. Astfel stând lucrurile, cunoscând caracterul schimbător al lucrurilor omeneşti, şi presupunând că principiile religiei lor vor conteni să le înmoaie inimile, Spinoza admite foarte bine că într-o zi evreilor li se va prezenta prilejul de a-şi reînfiinţa imperiul2. Spinoza, şi după el Mendelssohn, avocatul ieşirii din ghetou, îi transformă pe evrei într-o naţie printre naţii. La discipolii celui de al doilea, ideea unui Ierusalim simbolic, imagine a mântuirii, duce în curând la cea a unei misiuni a lui Isarel pe lângă păgâni. Această tendinţă, care se schiţează în gândirea evreiască din secolul al XVIII-lea, va precumpăni timp de aproape două secole, cel puţin în Occident. Revoluţia franceză, care-i face pe evrei cetăţeni în 1790-1791, apoi războaiele napoleoniene, ce extind emanciparea la alte ţări din Europa, oferă o legimitate nouă acestui tip de consideraţii.

Curentele de gândire care iau naştere ca urmare a acestei dinamici subliniază caracterul universal al misiunii lui Israel. Aşa stau lucrurile la evreii reformaţi din Germania, în secolul al XlX-lea, care caută să ofere asupra religiei evreieşti imaginea cea mai acceptabilă de către mediul înconjurător neevreu, o imagine „civilizată”,

adaptată la modernitatea la care se angajează iudaismul, dornic de a obţine o emancipare legală, ce întârzie să vină, în pofida integrării din mers. Cărţile de rugăciune de la slujbele religioase berlineze de la începutul secolului modifică sau omit pasajele ce-l cheamă pe Dumnezeu să adune poporul lui Israel şă să-l readucă pe pământul lui3. Reformaţii nu speră şi nu doresc să se întoarcă la Ierusalim pentru a reconstrui acolo Templul, începuturile reformei în America inspirate de modelul german, sunt şi ele marcate de această tendinţă de a suprima referirile la întoarcerea în Sion. Dar reformaţii germani sunt cei care vor merge cel mai departe pe această cale, investindu-şi toate speranţele în emanciparea pe pământul lor de adopţie. în neoortodoxia însăşi, un curent totuşi diametral opus reformei evreieşti, tot în Germania, şi care urmăreşte să împace respectarea riguroasă a legilor şi obiceiurilor iudaismului rabinic cu exigenţele societăţii modeme, independenţa lui Israel pe pământul său în perioada antică, nu mai joacă nici ea un rol primordial. Asistăm aici la o alunecare fundamentală în raport cu viziunea tradiţională care asocia simbolului abstract o localizare pământească, desigur îndepărtată, dar mereu prezentă.

Aceşti gânditori şi aceste mişcări desprind în cele din urmă prezentul şi viitorul evreilor de o legătură oarecare cu pământul lui Israel şi elimină orice vis de reînfiinţare viitoare a unui stat evreiesc: ei deteritorializează simbolul. Speranţele mesianice sunt transferate pe pământul european. în aceasta constă principala noutate. Iudaismul din Europa Centrală joacă un rol important în conceptualizarea acestei faze inedite a istoriei relaţiei evreilor cu Sionul. Să fie oare din cauză că integrarea a precedat acolo emanciparea legală şi că un asemenea decalaj i-ar fi făcut pe avocaţii ei să dea dovadă de oarecare zel în sensul universalismului? în orice caz, preţul unei integrări reuşite trecea printr-o detaşare de pământul Iui Israel: ţara de adopţie trebuia construită ca un nou Ierusalim. în unele medii neevreieşti, ataşamentul evreilor faţă de pământul lui Israel era perceput ca intrând în

contradicţie cu tendinţa crescândă de contopire cu societatea înconjurătoare. Lucrul acesta era valabil şi pentru Franţa, dar, în Europa Centrală, evreii mai trebuiau să *merite* cetăţenia deplină la care aspirau.

în timp ce gânditori precum reformatul Abraham Geiger, neoortodoxul Samson Raphael Hirsch sau iluministul evreu est european Nahman Krochmal se fac în secolul al XIX-lea, fiecare în felul său, purtătorii de cuvânt ai acestei despărţiri, alte voci, mai nuanţate, se fac totuşi auzite în aceeaşi regiune. Astfel este cea a istoricului Heinrich Graetz, eminent reprezentant al unei „Ştiinţe a iudaismului”3 care se elaborează şi ea într-o reginune germanică, în timp ce reformatorii evrei din sfera de influenţă a lui Mendelssohn se străduiesc să nege natura politică a iudaismului, pentru ca acesta să nu fie acuzat că este un stat în stat, Graetz afirmă limpede contrariul şi insistă asupra dimensiunilor politice şi geografice ale iudaismului. După opinia lui, „Tora, naţiunea israelită şi Ţara sfântă sunt legate între ele printr-un raport aproape magic, sunt indisolubil unite printr-o legătură indestructibilă4”. Poporul evreu şi-a elaborat identitatea în deşert înainte de a intra pe pământul lui Israel, a trebuit să facă la fel după dispersare, dar şi să-şi păstreze integritatea în afara ţării mamă, prin credinţa într-un viitor mesianic. între trecutul istoric şi mântuirea viitoare pe pământul strămoşesc, există exilul, în care Israel cunoaşte o viaţă intensă, ce acoperă golul teritorial. Pentru Graetz, iudaismul este cu totul indisociabil de pământul lui Israel, în timp ce încearcă să legitimeze viaţa evreiască în interiorul ordinii politice şi sociale europene. Din acest punct de vedere, el se situează undeva între ortodocşi şi reformaţi şi, făcând din suveranitatea politică esenţa iudaismului, el deschide în mod incontestabil calea reflecţiei naţionaliste evreieşti care trebuia, pe de altă parte, să preia multe lucruri din dezvoltarea diferitelor naţionalisme europene din aceeaşi epocă.

Ca şi evreii germani, evreii francezi, inclusiv cei mai conservatori, nu se consideră în exil şi încearcă puţină

nostalgie pentru Ierusalim. Aceştia se consideră o religie şi nu un popor, iar a în germană, *Wissenschaft des Judentums*, curent de gândire ce s-a dezvoltat în rândurile intelectualilor evrei din secolul al XIX-lea, pe urmele mişcării iluministe evreieşti berlineze şi care a încercat să prezinte ştiinţific, atât în interiorul cât şi în afara comunităţii evreieşti, aspectele culturii şi istoriei iudaismului, cele mai apte să ajute la recunoaşterea acestora.

Sionul nu mai este pentru ei decât un fragment de memorie istorică. Şi ei cred în misiunea lui Israel în diaspora. Pierderea Alsaciei şi a Lorenei, în 1871, creşterea antisemitismului, al cărui campion devine extrema dreaptă antirepublicană, afecţiunea faţă de valorile de libertate egalitate şi fraternitate îi determină în mod firesc pe evreii francezi să adere la regimul republican. Pentru ei, Revoluţia a realizat marile idealuri de justiţie şi de progres ale iudaismului, iar Republica îi continuă opera construind o societate bazată pe aceleaşi idealuri. între Franţa republicană şi evrei exista astfel nu doar o comunitate de interese, ci şi o comunitate de identitate. Orientalistul evreu James Darmesteter avea să teoretizeze această sinteză a valorilor evreieşti progresiste şi franceze, încă de la prima generaţie a emancipării, câteva voci, precum cele ale lui Alexandre Weill şi Joseph Salvador, s-au exprimat în favoarea unei combinaţii mai mult sau mai puţin asemănătoare. Acest franco-iudaism avea să îndeplinească trecerea de la „evreu” la „israelit”, şi să ajungă la părăsirea, cel puţin aparentă, a noţiunii de popor evreu, anume a unei culturi şi a unei identităţi colective care depăşeau cadrul riturilor şi credinţelor religioase.

în Statele Unite, Simon Wolf, liderul organizaţiei B’nai Britha, declara în 1888 că Statele Unite erau „casa noastră, Palestina noastră”, adăugând: „Nu avem nicio altă ambiţie, decât să prosperăm pe acest pământ de adopţie la al cărui progres material social şi intelectual am contribuit5”. De acum înainte, religia este cea care-l

defineşte pe evreu, astfel încât acelaşi Simon Wolf preferă să fie numit iudeu mai de grabă decât evreu sau israelit, doi termeni care au după opinia lui un sens tribal. în Franţa, după cum se ştie, termenul de israelit se va bucura de favoarea omologilor lui Wolf, pentru că este perceput ca lipsit de orice conotaţie peiorativă, precum şi de orice semnificaţie naţională. Diversitatea terminologiilor nu ascunde astfel prin nimic unitatea a Organizare evreiască structurată după modelul ordinelor masonice, în loji şi capituri, întemeiată în Statele Unite în 1843.

inspiraţiei care dirijează la constituirea lor. întrucât dimensiunea religioasă este cea care prevalează, altor evrei de tendinţă liberală nu le este greu să sublinieze caracterul universal al mesajului iudaismului, valabil pentru întreaga omenire şi nu rezervat doar unei secte separatiste. Apartenenţa confesională şi aculturaţia nu intră deloc în conflict în acest cadru. Chiar după întemeierea sionismului politic, Gustave Kahn nu a şovăit să scrie în coloanele ziarului *Le soir* din Bruxelles, oferind un ecou socialist şi universalist declaraţiilor lui Wolf: „Noul Ierusalim va fi tot pământul, tot pământul socialist6". în sfârşit, pentru un gânditor precum Hermann Cohen „Pământul făgăduinţei" este lumea morală, aşa cum se desfăşoară ea de-a lungul istoriei, în timp ce, după opinia lui Franz Rosenzweig, reteritorializarea poporului evreu – care este un „popor al lumii" – ar fi un regres. Pământul lui Israel, în deconectarea lui de realitate, se confundă cu universalul…

Problema evreiască avea să se rezolve în locurile dispersării şi nu în Palestina sau în vreo ţară oarecare rezervată doar evreilor. între „aici" şi „acolo", unele medii acordau în mod clar preferinţă lui „aici". Limba idiş avea un cuvânt pentru a desemna această alegere: *doikeyt*, adică „a fi aici", prin opoziţie cu „a fi acolo" al sioniştilor şi al naţionaliştilor teritorialişti evrei. „A fi aici" exprima un ataşament trainic la pământul pe care locuiau evreii şi o împotrivire crâncenă faţă de implantarea lor într-o altă unitate teritorială specific evreiască; aceasta nu implica, în

schimb, nicio ostilitate de principiu faţă de emigrare. în aceeaşi epocă se semnalează plăcerea de a proclama profunzimea şi vechimea rădăcinilor evreilor pe pământul lor de adopţie. Evreii liberali şi asociaţiile lor, cei care propovăduiau rusificarea sau polonizarea colegionarilor lor, aveau încredere în prezentul şi în viitorul diasporei. Ei nu cereau din acest motiv fuziunea totală cu societatea înconjurătoare, adică renunţarea la orice identitate evreiască. Crezul era integrarea. Eroii din care afirmă că descind adepţii acestui curent când se apleacă asupra trecutului evreiesc nu sunt nici regi nici războinici, ci Profeţi al cărui mesaj universalist permite reunirea iudaismului istoric cu creştinismul. Se încearcă, de fapt, cu orice preţ, să se găsească afinităţi spirituale şi istorice de ajuns de puternice cu populaţiile gazdă. La aceasta se adaugă o fervoare patriotică ce nu conteneşte să-i contabilizeze pe evreii morţi pe câmpul de onoare, pentru cea mai mare glorie a ţării lor de primire…

în paralel cu patrioţii care caută rezolvarea problemei evreieşti în integrare, naţionaliştii diasporici îşi îndreaptă speranţele într-o altă direcţie. în timp ce pentru primii a fi evreu ţine de simpla apartanenţă confesională, ceilalţi aşază înainte naţiunea. Aceste două curente ale timpurilor modeme se dezvoltă în contexte foarte diferite. Naţionalismul diasporic ia naştere în mediul est european, în timp ce patriotismul evreiesc îşi are rădăcinile în societăţile în care evreii sunt deja emancipaţi sau cel puţin integraţi. Naţionaliştii diasporici sau autonomişti cred în posibilitatea ca neamul evreiesc să prospere pe pământurile din diaspora, fără să fie nevoie de a-l muta şi de a-l aduna într-un loc anume. Ei sperau să obţină de la guvernele ţărilor gazdă ca acestea să acorde egalitate civică evreilor ca indivizi şi totodată să-i recunoască drept minoritate naţională cu drepturi definite legal, îndeosebi în domeniul culturii, de exemplu cu finanţarea unor şcoli în limba idiş de către stat. Revendicările lor depăşeau cadrul exigenţelor de emancipare şi de integrare; ele dovedeau de fapt imposibilitatea realizării unor asemenea exigenţe

în ţările în cauză. Bundul2 socialist şi „folkiştii”, un mic partid naţional-autonomist, apărau în acest plan poziţii asemănătoare. Bundul chema la o autonomie culturală bazată pe limba idiş şi cerea pentru comunitatea evreiască dreptul de a trăi ca minoritate naţională. Considerat părintele întemeietor al naţionalismului diasporic, istoricul Simon Dubnov insista în scrierile sale asupra autonomiei de care evreii se bucuraseră efectiv a Prescurtare în idiş pentru *Algemayner Yidisher Arbeter Bundfun Ude*, *Poyln un Rusland* (Uniunea generală a muncitorilor evrei din Lituania, Polonia şi Rusia). Mişcare socialistă întemeiată la Vilnius, în clandestinitate, în 1897.

în diaspora, în perioada postbiblică, o autonomie recunoscută legal, a cărei existenţă în Europa de Est fusese clar dovedită de instituţii precum Consiliul celor Patru Ţări în Polonia, sau Consiliul din Lituania. în secolele al XVI-lea şi al XVII-lea, această autoguvernare, explica el, le îngăduise evreilor polonezi să-şi creeze propria cultură naţională. Asemenea analize îi determinau, fireşte, pe naţionaliştii evrei să vrea să colaboreze cu alte naţionalităţi europene lipsite de putere, pentru a crea în Europa de Est un cadru multinaţional, apt să îngăduie tuturor acestor grupuri, inclusiv evreilor, să-şi dezvolte cultura lor proprie, ca şi în trecut. Era o viziune optimistă, care mai exista încă în anii 1930 printre apărătorii unui viitor evreiesc în diaspora.

Tot în Europa de Est, mişcarea evreiască a Luminilor, care, după cum am văzut, s-a născut în Germania, cunoaşte o nouă înflorire în secolul al XIX-lea. Spre deosebire de diferitele curente menţionate până acum, *Haskala* est-europeană, care vede în emanciparea culturală o etapă preliminară emancipării politice acordă un loc deloc neglijabil Sionului în producţiile ei, fie şi doar prin întoarcerea la modelele literare scripturare. Dar Sionul acestor autori este o idee, o legendă, o iluzie, încă foarte îndepărtată de realitatea pământului lui Israel7. Pentru ei, pământul este iarăşi – şi mai înainte de orice – Cartea, o imagine alimentată de secole de tradiţie

religioasă, căreia doar Cartea, recitită necontenit, îi conferă o oarecare consistenţă. Pentru integraţionişti, ca şi pentru naţionaliştii diasporici, Palestina depinde îndeosebi de memorie, de o memorie ameninţată de uitare, o memorie fără întoarcere.

Această memorie fără întoarcere este şi cea a ortodocşilor, chiar dacă ei par să nu aibă decât puţin în comun cu toate aceste feluri de „noi evrei", apăruţi în Occident şi în Europa de Est, născuţi din despărţire sau aspirând să o îndeplinească. Memoria lor cu privire la Pământul făgăduinţei este locuită de continuitatea unui trecut idealizat, care se proiectează într-un viitor mesianic, el însuşi înţeles ca o reinstaurare a suveranităţii evreieşti. *A priori*, pentru ortodocşi, evreii sunt o naţiune religioasă, poporul lui Dumnezeu, şi, pentru a relua o formulă curentă în idiş, ei se definesc mai întâi ca *toyre traye*, „credincioşi Torei". Adunarea lor pe pământul lui Israel nu se poate face fără intervenţia puterii divine; ea nu depinde doar de voinţa omenească. Şederea în diaspora nu este, în principiu, pentru ortodocşi un scop în sine, aşa cum putea fi cazul pentru integraţioniştii şi naţionaliştii diasporici, ci o etapă preliminară al cărei capăt nu este totuşi previzibil. Ea este considerată un exil, o pedeapsă pentru greşelile săvârşite, şi, totodată, este cadrul realizării unei misiuni spirituale a evreilor ca popor ales. Eforturile omeneşti pentru a-i pune capăt sunt zadarnice, chiar scandaloase, înţelegem din acest moment reacţiile negative pe care renaşterea naţională evreiască la va stârni mai târziu în aceste medii. Fapt este că ortodoxia nu este un ansamblu monolitic, iar poziţiile ei au fost plurale, atât în ceea ce priveşte emanciparea, cât şi cu privire la sionism.

în acest secol al XlX-lea, în plină efervescenţă, oricare ar fi mediul spre care ne întoarcem, înţelegerea evreiască a pământului pare a fi întotdeauna interesată de un trecut idealizat, un prezent simbolic şi un viitor mesianic. Literatura produsă de oamenii *Haskalei* în Europa de Est poartă în ea toate elementele unui pământ mitic a cărui putere de seducţie este poate cu atât mai

irezistibilă cu cât evreul, departe de a fi despărţit doar de pământul strămoşesc, este, de fapt, despărţit de orice pământ cultivat. Fără îndoială ar fi prea mult să generalizăm în acest domeniu şi au existat ici şi colo câteva excepţii la această dezrădăcinare, legată de interdicţiile care au apăsat vreme îndelungată asupra evreilor pe pământul creştin. în lumea musulmană, în plus, legătura evreului cu pământul locului său de reşedinţă a fost mai puţin abstractă. Fapt este că, de regulă, a poseda pământul şi a-i aparţine nu este ceea ce caracterizează condiţia existenţială a evreului în diaspora. Acest raport de străin faţă de pământ este chiar unul dintre reproşurile care i se fac. Evreul este străin atât faţă de pământul său istoric, transformat în memorie „unificatoare", cât şi faţă de pământul pe care nu-l poate dobândi sau cultiva. O dublă ciudăţenie de natură să consolideze un raport mitic cu orice pământ, oricare ar fi el.

Una dintre caracteristicile mişcării evreieşti a Luminilor în perioada ei de maturare este insistenţa ei didactică asupra dezvoltării şi autoeliberării evreului ca om nou, umanist, conştient de emoţiile sale, prieten al raţiunii şi al inteligenţei, al artei şi al naturii, fapt prin care se deosebeşte limpede de evreul din ghetou8. Mulţi dintre reprezentanţii săi se instalează astfel într-o viziune idealizată nu numai asupra omului, ci şi asupra naturii. Literatura arcadiană3 a Europei din secolele al XVI-lea şi al XVII-lea le serveşte drept surse de inspiraţie; ea este transpusă în poezia şi drama ebraice, cu munţi veşnici, locuinţe acoperite de frunziş, cu turme şi păstori. Servind drept convenţie literară, această natură înlocuieşte întrucâtva şi ortodoxia dispărută, Ea introduce o noutate radicală faţă de natura religioasă, care încă mai domină cultura comunităţilor evreieşti. Natura şi peisajul strecoară tulburarea şi subversiunea într-o tradiţie literară centrată până atunci asupra Textului. Ele o deschid spre exterior, dar spre un exterior imaginar.

Această natură şi acest peisaj sunt cele pe care scriitorii evrei din Europa de Est le vor folosi pentru a

promova un ideal de înnoire pe pământul lui Israel, care este el însuşi o subversiune în contextul momentului, dominat de crezul integraţionist. Acest ideal este totuşi foarte îndepărtat de pragmatism. Autorii nu sunt încă în măsură să le ofere cititorilor un plan secund firesc, realist. Ei creează cel mult un mediu istoric pentru intriga lor, servindu-se de imaginaţie. Acest pământ pe care îl evocă nu are nimic de-a face cu Palestina modernă şi de altfel nici cu filosofía sionistă în gestaţie sau cu vreo oarecare fervoare religioasă. La ei, realitatea geografică şi topografică joacă un rol minor. Viziunea lor asupra a Din Arcadia. în poezia bucolică greacă şi latină, Arcadia este ţara unei fericiri calme şi senine. Literatura Renaşterii a înnoit această ficţiune prelungită în arta clasică.

pământului lui Israel este dependentă îndeosebi de evocările biblice. Dar flora, fauna şi peisajele din textele scripturale sunt de o sărăcie jenantă. Lipsa unei descrieri pitoreşti a Palestinei este atunci compensată printr-o evocare pastorală a naturii. Astfel, pământul povestit ia naştere din întâlnirea şi combinarea tradiţiei biblice cu literatura arcadiană occidentală... O combinaţie care se apropie de concepţia iudaismului în Europa din acea epocă. Un pământ „aculturat" este proiectat pe pământul lui Israel, pământ abstract, nevăzut niciodată, unde se exprimă nostalgia faţă de gloria unui trecut naţional eliberat din lanţurile asupririi şi izolării.

Aceste preocupări îşi găsesc cea mai bună exprimare la Abraham Mapou, în romanul său liric *Ahavat Tsion* („Iubirea pentru Sion"), apărut în 1853, o idilă pastorală inspirată lingvistic şi topografic din Biblie, totul de factură romantică. Este primul roman ebraic în care autorul se proiectează într-un peisaj biblic. Mapou a fost influenţat de scrierile franceze din secolul al XVIII-lea şi de operele lui Eugène Sue. Pământul lui Israel descris de el este rodul acestui amestec, pământ idealizat prin Biblie şi reidealizat prin inspiraţia pastorală europeană. Friedrich von Schiller şi alţii îi ajută pe scriitori ebraici în acestă transpunere; la ei evocările Ţării sfinte se inspiră din „Melodiile ebraice"

de George Byron, scrierile lui Chateaubriand, Lamartine, Heinrich Heine, Walter Scott, William Blake. Această vogă romantică ce domină literatura evreiască a Luminilor atinge culmea în opera lui Miha Iosef Lebensohn. în *Chirei bat Tsion* („Cântecele fiicei Sionului"), 1851), Ierusalimul se află pe malurile Iordanului şi întruneşte toate atributele Ţării sfinte cu cedri, măslini, curmali, vii, lapte şi miere, alături de toate elementele pastorale, copaci, flori, izvoare care ţâşnesc şi primăvară veşnică. în *Şlomo ve-kohelet* („Solomon şi Kohelet"), un poem în două părţi, care figurează în aceeaşi culegere, totul se petrece primăvara cu un Solomon îndrăgostit de o păstoriţă. Numele locurilor sunt preluate direct din Biblie (Liban, Galaad, Carmel etc.) Dar trăsăturile mediului înconjurător european sunt proiectate asupra pământului lui Israel. Lebensohn poate astfel să evoce în opera lui peisajul înzăpezit al Lituaniei sale, un decor mai degrabă rar în Scriptură, şi să descrie văile acoperite cu zăpadă ale Libanului! Vom întâlni mai târziu, în literatura de pionierat scrisă la faţa locului, în Palestina, de către sionişti înflăcăraţi, aceeaşi preluare de elemente din peisajul european al copilăriei sau al tinereţii lor, ca şi cum nu ne-am putea niciodată întoarce cu totul pe pământul lui Israel. Ca şi cum nu ne-am putea întoarce acolo decât îngreunaţi cu un pic din pământul pe care l-am părăsit…

De fapt, atunci când *Haskala* îi evocă pe iudeii păstori, ţărani sau ostaşi trăind în strânsă armonie cu natura, ea face acest lucru mult mai puţin pentru a proslăvi pământul lui Israel, decât pentru a propovădui o reformă a omului evreu şi a structurii sociale a comunităţilor, o reformă pe care ea speră să o vadă îndeplinindu-se chiar în diaspora9. întoarcerea fizică în Palestina nu este la ordinea zilei la evrei de secole, iar numărul celor care locuiesc efectiv acolo este departe de a fi mare. Călătorii ocazionali sunt mai degrabă religioşi şi se îndreaptă spre cele patru oraşe sfinte, Ierusalim, Hebron, Safed şi Tiberiada, dornici să-şi sfârşească zilele în studiu şi rugăciune. Ei sunt cei care constituiau partea

cea mai importantă a vechiului *ihuva*, în componenta sa îndeosebi aşkenazită, când primii pionieri au debarcat în Palestina.

Redescoperirea Palestinei de creştini în timp ce această perspectivă este încă departe de a se situa în centrul preocupărilor principalilor interesaţi, ideea unei întoarceri masive a evreilor în Palestina îşi face drum în anumite cercuri creştine. De fapt, ea este schiţată începând din secolul al XVI-lea, în Anglia, în mediile protestante10. Reforma a stârnit în această ţară, din care evreii au fost expulzaţi în 1290, un nou a în ebraică, „implantaţie, colonie".

interes pentru poporul evreu. Traducerea Scripturilor în limba populară avea să exercite efectiv o profundă influenţă asupra mentalităţii protestanţilor englezi şi asupra atitudinii lor faţă de evrei şi de eventuala întoarcere a acestora în Ţara sfântă. Locul Bibliei în cultura Angliei elisabetane şi a celei a Stuarţilor a stat la originea unei înnoiri a gândirii escatologice creştine care, până atunci, în general, ignora posibilitatea unei restauraţii naţionale evreieşti. De atunci, ideea unei întoarceri a evreilor în Palestina, ca etapă preliminară a parusiei şi a convertirii lor la creştinism, începe să joace un rol dominant în interpretările profetice şi preziceri. Până în anii 1640, indivizii sunt cei care amintesc asemenea perspective. Dar, în curând, un întreg curent milenarist ia naştere, punându-şi pecetea asupra atitudinii englezilor faţă de evrei şi mergând până la cererea de abolire a actului de expulzare din 1290 şi la reprimirea lor în ţară. în prima jumătate a secolului al XlX-lea, renaşterea evanghelică, îndeosebi printre protestanţi, capătă o formă milenaristă, propovăduind adunarea evreilor în Palestina şi convertirea lor. în 1840, ministrul Afacerilor Străine englez, lordul Palmerston, sugerează să se încurajeze instalarea evreilor în Ţara sfântă, ca strategie de susţinere a Imperiului otoman. Această efervescenţă duce la crearea unor misiuni precum „London Society for Promoting Christianity among the Jews", fondată în 1808 şi foarte

activă în decursul secolului.

Noua Anglie este şi ea atinsă de contagiunea milenaristă. Din anii 1820-1830, Joseph Smith, întemeietorul Bisericii lui Iisus Hristos şi a sfinţilor din ultimele zile (mormonii), manifestă un anumit interes faţă de evrei. El respectă America socotind-o un Pământ al făgăduinţei pentru urmaşii lui Iosif, în timp ce Palestina îşi păstrează statutul de Pământ al făgăduinţei pentru urmaşii lui Iuda, adică evreii, şi vesteşte întoarcerea apropiată a acestora din urmă pe pământul lor strămoşesc, precum şi convertirea lor la creştinism. în 1840, Orson Hyde, un mormon aparţinând ierarhiei Bisericii sale, pleacă în misiune în comunităţile evreieşti din Occident şi din Palestina11. El predică adunarea evreilor şi reconstruirea Ierusalimului, reafirmând tezele doctrinei mormonilor în această privinţă. Dar susţinând principiul unei autonomii a lui Israel şi afirmând speranţele evreieşti cu privire la un sfârşit al exilului, el se delimitează de alţi misionari puţin dispuşi să facă loc unei suveranităţi politice a lui Israel, care nu ar întreţine o relaţie organică cu Biserica. Acest exemplu, printre altele, manifestă bine ambivalenţa şi complexitatea atitudinii milenariştilor americani faţă de evrei. Ei admiteau, în general, că refacerea unui stat evreiesc în Ţara sfântă era o etapă necesară îndeplinirii scopurilor finale. Totuşi, nu ar trebui să tragem de aici concluzia că, după aceea, au avut automat grijă să contribuie în mod activ la progresul cauzei sioniste pe plan politic şi economic.

De fapt, cu excepţia activităţii lui William E. Blackstone, sprijinul acordat de milenarişti mişcării sioniste a fost, în general, pasiv. înfăptuirile sionismului, în opinia lor, au avut întotdeauna o valoare instrumentală. Până în perioadele cele mai recente, poziţia lor nu s-a schimbat fundamental. Primele valuri ale imigraţiei evreieşti în Palestina, începând cu secolul al XlX-lea, şi crearea primelor colonii agricole au fost interpretate drept semnul unei pregătiri a evreilor pentru rolul pe care vor trebui să-l îndeplinească la sfârşitul timpurilor, precum şi

al unei apropiate întoarceri a lui Iisus. Şi astăzi, încă, milenariştii prezintă în felul acesta naşterea statului Israel, victoriile militare, precum şi expansiunea lui teritorială. în evenimentele din Orientul Mijlociu ei văd confirmarea ideii că istoria progresează după cum înţeleg ei planurile lui Dumnezeu cu privire la omenire. Dar dacă ieri sprijinul adus sionismului a fost pasiv, în zilele noastre el este pe deplin activ, întrucât în anii 1970-1980 moştenitorii contemporani ai tradiţiei milenariste nu au şovăit să se folosească de experienţa lor în politica americană pentru a apăra cauza statului evreu.

După opinia milenariştilor americani, emigrarea evreilor în Palestina era realizarea profeţiilor biblice. în anumite cazuri, ei au mers până la promovarea colonizării evreieşti în Ţara sfântă. în 1891, o petiţie semnată de patru sute treisprezece americani importanţi cere să se ia măsuri pentru întoarcerea evreilor în Palestina. William E. Blackstone este cel care a avut iniţiativa acestui demers, cunoscută sub denumirea de Blackstone Memorial. Eforturile lui în favoarea creării unui stat evreu preced apariţia sionismului politic cu cinci ani înainte de publicarea *Statului evreilor* de Theodor Herzl şi cu şase ani înainte ca acesta să întrunească primul congres sionist. Propunerile lui Herzl şi Blackstone prezintă o mare asemănare. Amândoi evocă un plan de transferare şi de implantare a unor milioane de evrei în Palestina şi crearea unui stat. Niciunul nici celălalt, de altfel, nu ia în consideraţie prezenţa arabilor în ţară. O nuanţă esenţială îi deosebeşte totuşi: în timp ce Herzl caută în întoarcerea în Palestina o rezolvarea a problemei evreieşti, Blackstone consideră această întoarcere preliminară parusiei... Proiectul acestuia din urmă nu a avut o influenţă directă asupra lui Herzl, dar sioniştii americani au reacţionat foarte pozitiv la el, în timp ce evreii, predicând o aculturaţie pe loc, i s-au arătat ostili. Iniţiativa lui Blackstone a rămas fără efect. în 1916, el a pregătit un al doilea Memorial pentru a-l converti pe preşedintele Thomas Woodrow Wilson la ideea unui cămin naţional

evreiesc în Palestina. Acest Memorial, care nu vedea în sionism decât o unealtă în îndeplinirea planurilor divine, nu a fost totuşi prezentat oficial niciodată Preşedintelui, căci sioniştii americani s-au opus.

Aceste aşteptări milenariste determină diverse grupuri de americani, nemţi şi suedezi să se instaleze în Palestina, unde speră să fie martori ai parusiei. Precum Blackstone în America, unii britanici, ca de pildă lordul Shaftsbury, Lawrence Oliphant şi alţii, sprijină cu entuziasm această renaştere a Ţării sfinte. Dublat de romantism, milenarismul, în vogă în mediul protestant, înlesneşte, cu mult dincolo de acest mediu, un nou interes şi o nouă simpatie nu doar pentru trecutul evreiesc, ci şi pentru colonizarea evreiască în Palestina. Astfel, francezul Alexandre Dumas fiul, în *Soţia lui Claude* (1873), şi englezoaica George Eliot, în *Daniel de Ronda* (1876), pledează pentru o adunare a evreilor în Ţara sfântă.

Romanul lui George Eliot, îndeosebi, evocă itinerarul unui personaj evreu, Mordecai, dornic să-şi scoată poporul de sub asuprire printr-o întoarcere pe pământul strămoşesc. El îşi părăseşte prietenii creştini şi Anglia şi pleacă în Orient12. în lumea creştină, ca şi în lumea evreiască, Ţara sfântă preocupă spiritele îndeosebi ca simbol învestit cu autoritatea pe care i-o conferă Cartea şi îngreunată de o puternică încărcătură emoţională, pe care Ţara sfântă o exercită asupra minţilor.

Anumite vicisitudini politice nu contribuie totuşi să o aducă în mod concret în orizontul Europei. Astfel este expediţia lui Napoleon Bonaparte în 1799. Este pentru prima oară de la Cruciade că o armată occidentală se aventurează în această zonă13. Evenimentul este important şi de natură să încingă spiritele. Un manifest publicat sub numele viitorului împărat îi îndeamnă pe evrei să vină în Palestina ca să intre în posesia patrimoniului lor14. Acest document apocrif aminteşte drepturile lor la această moştenire, pe nedrept contestate timp de milenii, şi menţionează posibilitatea unei înnoiri a existenţei politice a evreilor ca naţiune printre naţiuni. Chiar dacă

autenticitatea manifestului este pusă la îndoială, ideile la propagarea cărora el contribuie au început să-şi croiască drum. în plus, el prezintă două aspecte, nu întotdeauna compatibile, ale principiului teritorial: suveranitatea politică, şi drepturile istorice. Atunci când, în anii 1830, viceregele Egiptului, Mehmed Aii, revendică Siria otomană, Palestina, care face parte din punct de vedere administrativ din ea, este din nou la ordinea zilei, în cadrul celebrei şi nu mai puţin stânjenitoarei Probleme a Orientului. Săparea canalului Suez, începând din 1859, acţionează în acelaşi sens. începând din anii 1840, europenii inaugurează consulate la Ierusalim şi le susţin domnind asupra unui ansamblu de fundaţii religioase, filantropice, ştiinţifice şi asupra unei reţele de şcoli. Franţa, în ce o priveşte, continuă să se erijeze în ocrotitoare a latinilor din Orient. Acest intervenţionism european la faţa locului creează condiţiile unei modernizări a coloniilor creştine locale, stimulând totodată competiţia şi ajutorul dat evreilor din Palestina.

în urma vogii orientaliste care domină gândirea şi cultura epocii, Europa romantică se complace în a evoca o Palestină impalpabilă, Ţară sfântă, situată dincolo de timp şi de spaţiu15. Dar în aceeaşi epocă se dezvoltă practica pelerinajului. Progresul transporturilor, atât terestre cât şi maritime, încurajează turismul. O întreagă literatură ia naştere în urma acestei admiraţii. Pentru oamenii secolului al XlX-lea, Palestina este un pământ unic, deoarece este pământul Bibliei. Iar gânditorii europeni se familiarizează treptat, în calitate de cititori ai Bibliei, cu faptul că regiunea aceasta este şi o entitate fizică. Când este vizitată, Ţara sfântă este totuşi recitită întotdeauna prin prisma Cărţii. Cei mai mulţi dintre călătorii care se duc acolo sunt familiarizaţi cu Scripturile; ei nu sunt doar în căutarea unei atmosfere sfinte, ci caută de asemenea să localizeze situri de care au auzit vorbindu-se sau ale căror nume le cunosc pentru că le-au citit. Evenimente biblice, figuri şi locuri le populează deja memoria. Secolul al XlX-lea este şi acela al unei profilerări a studiilor, a

dicţionarelor, a atlasurilor, a articolelor atât de popularizare, cât şi ştiinţifice, consacrate acestor probleme şi difuzate pe scară largă în lumea occidentală. Naşterea şi dezvoltarea criticii biblice contribuie nu în mică măsură la sporirea acestui interes. Biblii ilustrate cu desene, cu hărţi, cu schiţe ale unor tipuri etnice şi cu schiţe arhitecturale sunt publicate. în opinia călătorilor, societatea arabă palestiniană şi modul ei de viaţă amintesc epoca biblică. Artişti occidentali se aventurează în regiune, desenează locuri sfinte şi peisaje biblice, făcându-le astfel accesibile compatrioţilor lor.

în opinia călătorilor, Palestina nu este doar o realitate divină eterată, ea este şi un pământ istoric antic, parte integrantă a Orientului Mijlociu, chiar dacă ea joacă, în imaginaţia lor, un rol minor faţă de metropole, precum Constantinopolul, Bagdadul sau Cairo. Ea este percepută totodată cann pământ devastat, distrus, nedezvoltat, ce oferă un contrast puternic cu trecutul său glorios. Până în secolul al XlX-lea nu exista o hartă fiabilă a regiunii, iar localizarea exactă a siturilor şi altitudinea lor erau necunoscute. Multe nici măcar nu puteau fi identificate. Cât despre fauna şi flora palestiniene, ele erau în afara câmpului cunoaşterii, anumite părţi ale acestei regiuni nefiind vizitate de secole de occidentali. Secolul al XlX-lea, din acest' punct de vedere, este cel al unei redescoperiri. Atunci sunt publicate primele lucrări ştiinţifice, odată cu Ulrich Jasper Seetzen şi Johann Ludwig Burckhardt. în 1865, se înfiinţează la Londra „Palestine Exploration Fund": alte societăţi de acelaşi gen iau naştere în Statele Unite, în Germania, în Rusia. în Franţa, cercetătorul Charles Clermond-Ganneau se ilustrează în acest tip de activitate. Fără să mai amintim că Palestina este şi un element indisociabil de acest Orient exotic, pe atunci în vogă. Pictorii, fotografii, sunt fascinaţi. Dar tablourile sunt deja mai realiste decât cele din secolul al XVII-lea, iar clişeele completează sau corectează imaginea pe care oamenii şi-o creează cu privire la regiune.

Din această curiozitate polimorfă şi din literatura

neevreiască pe care ea o stârneşte, derivă reprezentările Ţării sfinte care circulă în secolul al XlX-lea16. Mult material este compilat de scriitorii, călătorii, oamenii de ştiinţă care o vizitează atunci. Pelerinii englezi, germani, francezi şi americani, precum şi cercetătorii fac să circule în Europa informaţii variate şi amănunţite17. Curentele romantice în literatură şi artă, precum şi cercetarea istorică şi arheologică le conferă acestor materiale un farmec cu totul exotic, iar respectivul val de informaţii îl atinge şi pe cititorul evreu. Acesta nu mai depinde doar de literatura în ebraică sau în idiş pentru a se întâlni cu realităţile palestiniene. Fapt este că nu au fost numeroşi călătorii evrei în Palestina. Iar rarele relatări de călătorie scrise de evreii formaţi la şcoala europeană apar în anii 1840, ca de exemplu *Jurnalul* scris de lady Judith Montefiore. Pe de altă parte, literatura europeană consacrată Ţării sfinte nu era scutită de idei preconcepute; în Anglia în Franţa şi în Germania tradiţiile literare şi ideologice creştine atârnă greu. Nu mulţi au fost aceia care şi-au dat seama de adevăratele probleme ale comunităţilor locale sau care s-au interesat de aspectele realităţii ce nu se aflau în armonie deplină cu aşteptările sau credinţele lor. Astfel că primei Cărţi, Bibliei, i se suprapun alte cărţi; alte scrieri, alte lecturi contribuie la a face pentru evrei acest pământ al lui Israel mai îndepărtat şi totodată mai apropiat. Ne află încă în registrul mitului, dar unui mit reînnoit de descoperirea geografică şi îmbogăţit de privirea Celuilalt.

Această privire este aceea a unei Europe suverane, din ce în ce mai dominante, în Imperiul otoman. Palestina, parte integrantă a acestui imperiu râvnit, nu mai este doar Ţara sfântă a secolelor precedente. Ea îşi are locul său în proiectele puterilor şi în strategia politică europeană. La sfârşitul anilor 1830, ea apare deja ca un loc de convergenţă pentru diferitele programe de implantări. Deşteptarea milenaristă în anumite cercuri, în special în Anglia, şi speranţele de schimbare care agită lumea în anii 1840 se combină cu vicisitudinile politice aflate în legătură

cu Problema Orientului. Ecourile deşteptării religioase şi cele ale evenimentelor sunt auzite şi absorbite de societatea evreiască tradiţională şi, totodată, de mediile evreieşti din Europa, aculturate în mare măsură în mediul înconjurător neevreiesc. Reapariţia interesului europenilor pentru Ţara sfântă nu putea decât să contribuie la înnoirea ataşamentului evreilor faţă de pământul lui Israel, chiar atunci când aceştia erau pe cale să fuzioneze cu societatea neevreiască. Reacţionând în mod direct la programele de implantare oferite de mediile creştine în Ţara sfântă sau interiorizând imaginea europeană a unei Palestine evreieşti, o imagine în mare măsură tributară deşteptării naţionalismelor de la sfârşitul anilor 1830 până în anii 1880, anumiţi evrei occidentali îşi manifestă concret grija pentru soarta acestei regiuni îndepărtate. în anii 1840, filantropul britanic Moses Montefiore este influenţat de iniţiativele milenariste; el merge până acolo încât se întâlneşte cu promotorii lor18. Propriul său proiect de colonizare nu este foarte îndepărtat de cele ale câtorva visători creştini. începând din 1827, el efectuează şapte călătorii în Palestina; pe cea de a treia o face în 1849, însoţit de milenaristul englez George Gawler. în anii 1850 şi 1870, drumul lui se intersectează din nou cu cel al milenariştilor, care doresc să înfiinţeze colonii agricole în Ţara sfântă.

Palestina vizitată din nou de evrei

Impactul efervescenţei naţionaliste în Europa se face simţit limpede la socialistul evreu german Moses Hess, pentru care, renaşterea spirituală a iudaismului nu se poate realiza decât în ţara lui Israel. Astfel, el preconizează foarte devreme colonizarea agricolă la scară mare şi crearea unui stat socialist în Palestina. Lucrarea lui, *Roma şi Ierusalimul* (1862), este prima scriere a unui evreu care înţelege problema evreiască ca problemă naţională în termeni laici. Ca să scape de persecuţie, evreul trebuie să pună capăt exilului. Chiar dacă întreţine viziunea unui iudaism răscumpărat şi reabilitat, speranţa mesianică a lui Hess îşi extrage în mod limpede dinamica

din trezirea naţionalismelor europene. Desigur, el nu este primul care vede în adunarea evreilor pe un teritoriu unic o posibilă rezolvare a problemelor evreieşti. Proiecte de acest gen încep să apară din secolul al XVIII-lea. Dar primii apărători ai principiului teritorial nu acordau întotdeauna, în acest cadru, un loc foarte clar Palestinei. Desemnându-i o patrie, Hess reintroduce în mişcarea istorică a omenirii un popor *a priori* lipsit de atribute naţionale, cum sunt o limbă comună sau un teritoriu. Această repolitizare a poporului evreu nu implică neapărat o desimbolizare sau o demitizare a pământului lui Israel. Dimpotrivă, Hess îl reintroduce în contextul general al Europei naţionaliste, păstrându-i dimensiunea simbolică şi încărcătura emoţională pe care contemporanii săi, presioniştii religioşi, le-ar asocia ideilor de unitate naţională.

în realitate, mediile tradiţionale nu ignoră această creştere a naţionalismelor în Europa. Unii au interpretat deja progresele emancipării ca un semn vestitor al mântuirii mesianice, iar această emancipare, după opinia lor, face posibilă, cu asentimentul şi ajutorul puterilor celor mai generoase, o strângere nesperată a legăturilor lui Israel cu pământul său. Din cauza acţiunii lor în favoarea unei reforme a statutului evreilor, sultanul otoman sau ţarul rus sunt percepuţi uneori ca mântuitori ai lui Israel. Afacerea de la Damasc (1840), o calomnie de ucidere rituală cum au fost atâtea în Imperiul otoman în acea epocă, mobilizând elita evreiască europeană, pune bazele unei solidarităţi evreieşti instituţionalizate. Această elită, care manifestă astfel un ataşament mai mult decât strict „confesional” pentru identitatea ei evreiască, este, la rândul ei, puţin mai târziu, creditată cu o dimensiune mântuitoare. în acest climat de optimism, anumite grupuri ortodoxe, desigur minoritare, nu se mai mulţumesc să aştepte în mod pasiv intervenţia divină, capabilă să îndeplinească mântuirea: ele acceptă ideea unei acţiuni umane în măsură să o grăbească.

în Prusia, în 1832, rabinul Zvi Hirsch Kalisher

declară că mântuirea Sionului va începe prin acţiunea poporului evreu şi că miracolul mesianic va veni după aceea. în publicaţiile sale, apărute între 1839 şi 1843, bosniacul Iuda Alkalay menţionează urgenţa pentru evrei de a se întoarce în Palestina, proclamând că „mântuirea finală şi supranaturală, care trebuie să se îndeplinească prin Mesia, va trebui să fie precedată de întoarcerea fizică a evreilor în Sion19”. Kalisher, Alkalay sau Eliahu Gutmacher, şi el partizan al aceleiaşi rezolvări, şi alţii, mai puţin cunoscuţi, sunt pătrunşi de valorile mesianismului tradiţional, dar consideră emanciparea evreilor drept o fază iniţială a unui proces de mântuire în marş20. Ei se adapă la sursele tradiţiei evreieşti, dar iau în considerare experienţele politice evreieşti şi neevreieşti ale timpului lor. Implantarea evreilor în Palesina este, în opinia lor, indispensabilă pentru buna desfăşurare a proiectului mesianic şi orice iniţiativă omenească, cum sunt cele ale unor filantropi, precum familia Rothschild, sau a unor organizaţii, ca Alianţa Israelită Universală2, este susceptibilă să grăbească rezultatul. în 1836, Kalisher îi înaintează familiei Rothschild o propunere de cumpărare de terenuri în Palestina şi, în 1862, el îi scrie cu privire a Organizaţie evreiască franceză, creată în 1860 de liberali, adepţi ai ideilor Revoluţiei, care îşi propune ca misiune să apere drepturile evreilor persecutaţi şi să acţioneze pentru emanciparea lor. începând din 1862, ea se consacră instruirii şi educării evreilor din Africa de Nord şi din Orientul Mijlociu.

la necesitatea unei colonizări agricole evreieşti în Ţara sfântă. în 1840, Alkalay sugerează, la rândul său, crearea unui fond menit să finanţeze achiziţionarea de terenuri în Palestina pentru instalarea unor evrei, care ar fi alimentat prin daruri ale unor filantropi evrei, precum familiile Rothschild, Montefiore şi alţii. Câţiva ani mai târziu, în 1857, el apără principiul înfiinţării unui stat evreu.

Conştiinţa naţională evreiască ce se dezvoltă în anumite medii, atât laice cât şi religioase, este totuşi

departe de a fi o tendinţă dominantă în lumea evreiască. Ea se situează la periferia dinamicii generale care prevalează în acea epocă în Occident. Şi nu este o întâmplare faptul că cei mai mulţi dintre apostolii ortodocşi ai întoarcerii provin din regiuni periferice din punct de vedere geografic faţă de Europa Occidentală, la punctul de contact dintre Est şi Vest, între tradiţie şi modernitate. Ca şi Moses Hess, presionist laic, aceşti rabini nu vor fi redescoperiţi decât mai târziu, de către sioniştii înşişi, ca „precursori".

în aceleaşi medii tradiţionale, plecarea în Palestina poate fi concepută de asemenea drept cel mai bun mijloc de a fugi de o societate evreiască europeană, întinată de modernitate şi de reformă. în anii 1860 -1870, anumite grupuri consideră colonizarea agricolă din Palestina un element important al procesului de mântuire mesianică. Ideea se răspândeşte atât în Europa Centrală şi de Est, cât şi în Palestina însăşi. Prima încercare de implantare este realizată de un grup de ortodocşi, în 1878 – 1879, pe terenurile cumpărate la nord-est de Iaffa, într-un loc pe care aceştia îl numesc Petah Tikva („Uşa speranţei"). Acţiunea eşuează, totuşi inspiră alte proiecte. încep să ia naştere societăţi pentru colonizarea în Palestina. Dorinţa unei întoarceri la ordinea veche, ca aceea propovăduită de *Hatam Şofer** în Ungaria şi rezistenţa faţă de năvala modernităţii în interiorul comunităţilor favorizează instalarea unei societăţi evreieşti în Ţara sfântă, funcţionând întrucâtva ca o alternativă la opţiunea de aculturaţie faţă de mediul neevreiesc, a Moise Şofer (1762-1839), numit astfel după titlul culegerii sale de consultaţii rabinice.

dominantă la evreii europeni. Astfel, în anii 1870, cercuri tradiţionaliste, studenţi pătrunşi de sentimente naţionale şi filantropi evrei fac în acelaşi moment propuneri de colonizare agricolă în Palestina. Dacă cei dintâi se interesează de agricultură, fac aceasta din motive pur pragmatice, fiind dornici să îmbine munca şi studiul Torei şi să dea un mijloc de subistenţă comunităţilor

urbane în Ţara sfântă.

în paralel cu acest mănunchi de iniţiative trebuie să ţinem seama de proiectele de „regenerare” pe care le elaborează elitele evreieşti integraţioniste din Europa pentru coreligionarii lor din Orient. Obiectivul este de a permite evreilor orientali să ajungă la o emancipare comparabilă cu aceea pe care evreii din Occident au dobândit-o, acţionând astfel încât să-i facă să o merite prin educaţie şi „productivizare”. Palestina îşi află în mod firesc locul în cadrul unor asemenea preocupări. Astfel trebuie să se înţeleagă întemeierea în 1870, la Iaffa, a şcolii agricole Mikve Israel de către Alianţa Israelită Universală21. Sprijinul pe care îl acordă baronul Edmond de Rothschild coloniilor din Palestina începând din 1882 este inspirat de aceeaşi grijă. Aceste scopuri „regeneratoare” fuseseră în secolul al XVIII-lea cele ale promotorilor neevrei ai emancipării. Acum era rândul elitelor evreieşti emancipate să se preocupe de soarta coreligionarilor lor orientali, care erau, după opinia lor, mai puţin norocoşi în această privinţă. Palestina, desigur, nu era o ţintă preferată a acţiunii educative a Alianţei, care a deschis şcoli, a iniţiat acţiuni de formare de ucenici şi a înfiinţat stabilimente agricole în Orient şi în Africa de Nord. Ea nu era decât una dintre faţetele unei lucrări globale, vizând în majoritate evreii din teritoriile musulmane. Chiar dacă acţiunile Alianţei şi ale baronului de Rothschild au căpătat în cele din urmă direcţii mult diferite decât cele la care se gândiseră agenţii lor, intenţiile iniţiale fuseseră conforme cu ideile în vogă în cadrul iudeităţii vest-europene a epocii.

Aceşti filantropi evrei doresc să combine acţiunea lor cu acţiunea politică a puterilor europene. Nu există niciun hiat între unii şi alţii. încrederea lor în Europa este deplină. Protecţia acordată de guvernele occidentale şi ajutorul consulatelor aflate la faţa locului sunt considerate ca putând garanta existenţa populaţiei evreieşti palestiniene de origine europeană, capabile să favorizeze instalarea unor noi instituţii şi succesul unei noi iniţiative evreieşti. în plus, unele implantări europene, cum este cea

a germanilor, capătă valoare de exemple ce demonstrează potenţialităţile agricole ale Ţării sfinte şi susceptibile de a fi studiate şi imitate de evrei. Filantropia evreiască, încă deplin pătrunsă de principiile Luminilor, înţelege să amelioreze societatea tradiţională evreiască prin educaţie şi prin învăţarea unei noi meserii, printre care agricultura. Charles Netter, întemeietorul lui Mikve Israel, nu trece dincolo de acest proiect iniţial. Iar mai târziu, el se opune emigrării în Palestina şi-l încurajează pe baronul Maurice de Hirsch, contemporanul său, să creeze colonii evreieşti în Argentina. Chiar dacă opera lui Edmond de Rothschild intervine după pogromurile ruseşti din 1881-1882, care-i fac pe numeroşi evrei să-şi piardă încrederea în principiile de integrare ale Luminilor, ea se potriveşte pe deplin cu ideile predominante atunci în lumea evreiască. Pentru Edmond de Rothschild coloniile nu aveau doar vocaţia de a-i absorbi pe imigranţii ruşi care fugeau de pogromuri: ele trebuiau să demonstreze şi aptitudinea evreilor pentru agricultură şi să răspundă totodată reproşului repetat ce li se făcea de a se ocupa exclusiv de meserii ce aveau tangenţă cu comerţul şi cu banii22. Aşa a fost de altfel cazul, spre marea satisfacţie a unor cercuri largi. Baronul se gândise la crearea acestor colonii pentru evreii din Est, chiar înainte de pogromuri, împreună cu Charles Netter (proiectul eşuase atunci la decesul acestuia din urmă). De la început şi chiar dacă baronul domneşte ca un stăpân asupra coloniilor sale, el preferă ca numele lui să nu fie asociat cu Palestina şi alege anonimatul. De unde, pseudonimul care i se dă: „binefăcătorul bine cunoscut”. Gata să distrugă orice document cu privire la acţiunea sa în Ţara sfântă, Edmond de Rothschild nu se va identifica cu obiectivele politice ale sionismului decât după declaraţia Balfour, în 1917. în gestionarea coloniilor sale, el nu ţine seama de realităţile locale, ca de altfel şi Alianţa care în şcolile sale aplică programul lui de învăţământ francez, sporit cu materii evreieşti. El îi angajează pe colonişti în viticultură, fără să se preocupe de perspectivele vânzării efective a vinului produs. Această

politică viticolă depinde mai mult de modul în care baronul era familiarizat cu viţa de vie, din cauza proprietăţilor pe care familia sa le deţinea în sud-vestul Franţei. Ca majoritatea filantropilor, Edmond de Rothschild se mulţumeşte să exporte propriul model şi să-l impună localnicilor fără să-i pese de nevoile efective ale acestora. Este o atitudine care derivă în mod limpede dintr-un colonialism cultural şi economic, bazat pe ideologia superiorităţii Europei. Fapt este că, pornind de la puncte de vedere diferite, filantropii şi ortodocşii se întâlnesc în voinţa lor de a schimba societatea locală prin plantaţii agricole, toţi observatorii fiind de acord să atribuie „degenerarea" evreilor din Palestina îndepărtării lor de agricultură.

Pământ vechi, pământ(uri) noi în aceste ultime decenii ale secolului al XlX-lea, unii din Europa de Est s-au orientat spre o sinteză a naţionalismului modem al lui Moses Hess şi a aspiraţiilor de tip mesianic ale unui Kalisher sau ale unui Alkalay, totul bazându-se pe câştigurile emanicipării. în această perspectivă, marile instituţii supracomunitare ale iudaismului integrat apar susceptibile de a ajuta la realizarea aşteptărilor naţionale ale poporului evreu. Astfel sunt percepute, de exemplu, Board of Deputies în Marea Britanie, născut în anii 1860 şi considerat drept instanţa de comunicare recunoscută între comunitatea evreiască şi guvernul englez, sau Alianţa Israelită Universală în Franţa. în anii 1870, totuşi, ostilitatea căreia evreii din Europa de Est îi sunt victime nu face decât să crească, şi este tot mai dificil să credem că idealurile Luminilor vor fi de ajuns ca să rezolve problema evreiască în Rusia. Inteligheţia evreiască se radicalizează şi se îndreaptă fie spre un socialism care pune accentul pe baza universalistă, fie spre naţionalismul centrat pe particularismul evreiesc. Pogromurile din anii 1880 adună partizanii Luminilor şi adversarii lor în jurul mişcării naţionaliste evreieşti a Iubitorilor Sionului3, dintre care s-au recrutat primii pionieri palestinieni. Aceste evenimente dramatice stârnesc o schimbare nu

doar la cei ce crezuseră în posibilitatea unei integrări a evreilor în mediul lor, ci şi la cei care speraseră că naţiunile luminate ale Europei vor susţine deşteptarea naţională evreiască, aşa cum făcuseră acest lucru pentru Grecia sau pentru unificarea italiană. Dezamăgirea născută din progromuri îi încurajează pe evrei să-şi ia soarta în mâini, fără să ţină seama de bunăvoinţa Occidentului.

De altfel, în aceeaşi epocă, succesele emancipării în Europa nu împiedică unele medii să repună problema devenirii identităţii evreieşti. Nicăieri (nu numai în Rusia) evreul nu este acceptat pe deplin. Se ştie că acest fapt va contribui la a-l influenţa pe Herzl în momentul afaceriii Dreyfus23. Afacerea, desigur, nu este pentru el prilejul unei revelaţii a antisemitismului; la Viena el se familiarizase de mult cu fenomenul. Este de asemenea cu totul simplificator să reducem naşterea sionismului politic la antisemitism; această interpretare, care îşi are îndreptăţirea în Şoah, nu este mai mult decât o proiecţie. Fapt este că, pentru Herzl, era greu să fii mai francez şi mai patriot decât căpitanul. Iar când bănuiala de trădare a planat asupra acestuia, s-a pus la îndoială caracterul lui francez, trecându-se iudeitatea lui în prim plan. Herzl şi alţii au putut fi astfel siliţi să-şi pună întrebări cu privire la limitele binefacerilor aculturaţiei. întoarcerea la poporul evreu, efectuată de unii dintre cei care îşi pierduseră încrederea în binefacerile emancipării, era în realitate pentru ei o întoarcere la a în ebraică, *Hovevei Ţion*, membrii ai mişcării *Hibat Ţion* (Iubirea pentru Sion), întemeiată în România şi în Rusia, după pogromurile din anii 1880, şi caracterizată prin îmbinarea unei acţiuni în diaspora şi colonizarea Palestinei.

o societate organică, de care încă nu fuseseră cu totul despărţiţi. Exemplul altor naţiuni care, precum Bulgaria, se bătuseră pentru independenţa lor şi ajunseseră la suveranitate pe propriile lor teritorii, a contribuit, de asemenea, în anii 1870, la cristalizarea unei conştiinţe naţionale la tineri. Cazul bulgar este, în această

privinţă, deosebit de elocvent: efectiv în această ţară, în lumea sefardă, sionismul a cunoscut încă de la începuturi o dezvoltare remarcabilă, stimulat de istoria societăţii neevreieşti24. Să nu ne înşelăm, totuşi; în această epocă un asemenea tip de conştientizare nu este încă defel general, iar opţiunea naţională nu este dominantă la evrei, fie în Europa, fie în alte părţi.

Când sionismul intră în faza sa de gestaţie, prezenţa evreiască în Palestina este încă foarte nesatisfăcătoare pentru a justifica o revendicare de autodeterminare locală. Situaţia pentru evrei este, aşadar, foarte diferită de cea pe care au putut-o cunoaşte celelalte mişcări de eliberare naţională din Europa25. Deci unii s-au străduit să legitimeze dreptul istoric pe care pretind că-l au asupra acestui pământ, amintind mai degrabă continuitatea prezenţei evreieşti pe pământul lui Israel. De altfel, de regulă, principiul dreptului istoric a cântărit mult mai greu în cazul evreiesc decât acela al autodeterminării, un fapt legat direct de condiţia existenţială a unui popor dispersat ce trăia în afara pământului simbol asupra căruia unii dintre membrii săi vor avea în cele din urmă dorinţe. Sionismul s-a născut din trezirea unei conştiinţe evreieşti şi nu din realitatea unei existenţe fizice în Palestina. Din această cauză el este încărcat de un întreg ansamblu de asocieri, de idei şi de emoţii, acumulate în memoria colectivă şi capabile să alimenteze un mănunchi de sentimente şi de aspiraţii care se cristalizează în jurul noţiunii de renaştere naţională. Sionul şi sionismul, ca mişcare naţională, întreţin astfel raporturi echivoce, în orice caz, este limpede că nu din dragostea faţă de pământul lui Israel şi mai puţin încă dintr-o legătură religioasă veşnică faţă de acest pământ s-a născut la început sionismul, ci, dimpotrivă, din necesitatea urgentă de a găsi o rezolvare problemei evreieşti în perioada contemporană, în contextul general al progresului naţionalismelor în Europa. Era vorba să se opereze o schimbare radicală a imaginii pe care evreul o avea cu privire la el însuşi, precum şi a felului său de viaţă,

construind o societate şi o cultură noi şi restabilind o suveranitate politică evreiască. De la început, problema raporturilor dintre sionism şi teritorialitate se dovedeşte complexă şi este foarte curând discutată de textele părinţilor întemeietori ai mişcării şi în controversele ideologice care frământă mediile sionizante începând din perioada Iubitorilor Sionului şi de pe timpul vieţii lui Herzl.

în Rusia, în *Autoemanciparea* (1882), text de bază al mişcării Iubitorilor Sionului, Iehuda Leib Pinsker respinge în mod expres pământul lui Israel. După opinia lui, nu Ţara sfântă trebuie să fie obiectivul eforturilor depuse, ci, pur şi simplu, „un pământ al nostru". în Lituania, Moşe Lilienblum, şi el în legătură cu Iubitorii Sionului, consideră, precum Pinsker, că problemele evreilor decurg din faptul că sunt o naţiune fără suveranitate pe un teritoriu. Soluţia constă în emigrarea în afara Europei şi în restabilirea unei suveranităţi în altă parte. Pinsker se gândise într-un timp la Statele Unite şi nu a trecut decât mai târziu de partea argumentelor în favoarea Palestinei. în schimb, Lilienblum înclinase foarte curând către Ţara sfântă şi, din 1881, el subliniază necesitatea unor implantări agricole şi a cumpărării de terenuri în această regiune, în 1883, el propune difuzarea unor cutii-puşculiţe, destinate colectei familiale, care anunţă viitoarele cutii albastre ale Fondului Naţional Evreiesc, creat mai târziu de mişcarea sionistă.

Ca urmare a influenţei exercitate de Iubitorii Sionului, în Rusia se înmulţesc societăţile de colonizare. Prima organizaţie de acest tip fusese întemeiată în 1860 la Franckfurt-pe-Oder, în Germania de Est, lângă graniţa poloneză, însă ea nu a cunoscut o dezvoltare adevărată decât din 1863. în anul următor, o altă societate de colonizare lua naştere la Berlin, dar lovitura de începere pentru acest gen de activităţi s-a dat în anii 1880. Statutele acestor societăţi menţionează o triplă obligaţie: *alia* (adică emigraţia în Palestina), propaganda naţionalistă şi munca agricolă26. Ele întrunesc preoţi şi laici al căror cuvânt de ordine este colonizarea. Mişcarea se extinde în

restul Europei, îndeosebi în Est şi în Balcani, şi în anii 1890 ea cunoaşte o adevărată explozie, odată cu societăţile de colonizare populară. Unele grupează până la o mie de mici investitori; altele numără cincizeci sau o sută de membri, îi adună pe cei mai bogaţi şi se consacră cumpărării de terenuri. în Franţa, societatea Jishoub Eretz Israel3 este întemeiată şi există chiar proiectul de a se crea o societate de încurajare a agriculturii şi a industriei în Palestina.

Proslăvirea plugarului, care în munca sa şi în dragostea faţă de pământ vede întregul sens al vieţii, marchează profund tineretul rus educat. Lucrul acesta îl dovedesc, de exemplu, întemeierea mişcării Biluimb, în 1882, şi plecarea unui anumit număr dintre membrii săi în Palestina, unde se numără printre cei dintâi pionieri ai „noului" *ihuv* (spre deosebire de „vechiul" *ihuv*, comunitatea evreiască palestiniană deja instalată acolo). Aceşti tineri idealişti nu sunt atunci nici primii, nici singurii care-şi pun speranţele în instaurarea unei societăţi reformate şi în crearea unor colonii de tip nou în ţara de emigraţie. Şi socialiştii francezi încercaseră să-şi întemeieze „Icaria". în aceeaşi epocă, radicalii ruşi încearcă să-şi creeze propriile modele de colonii în Statele Unite. Cât despre grupul evreiesc Am Olam („Poporul Veşnic"), născut şi el ca urmare a pogromurilor, acesta se orientează tot spre America, cu ideea de a întemeia acolo implantaţii agricole.

Zdruncinată de evenimentele dramatice din anii 1880, filantropia evreiască încearcă şi ea să găsească rezolvări unei probleme evreieşti mai acute decât oricând. După cum se ştie, grosul emigraţiei provenind din Rusia şi din România se duce în Statele Unite şi doar o parte infimă se îndreaptă spre Palestina, fiind puţini cei care sunt însufleţiţi de o reală conştiinţă naţională.

a în ebraică *ihuv ereţ Israel*, colonizarea „pământului lui Israel"

b Iniţialele celor patru cuvinte din Isaia 2, 5: „*Beit Iaakov lehu venelha*" („Casă a lui Iacov, la drum!").

Maurice de Hirsch, de origine germană, creează Fondul baronului de Hirsch, care, cu prilejul emigrării în masă în America, dezvoltă un important program de ajutorare a reinstalării evreilor din Est, care pleacă nu doar ca să scape de progromuri şi de măsurile antievreieşti, ci şi în căutarea unor mai bune oportunităţi economice27. Atunci se dă prioritate americanizării noilor imigranţi. Pentru a se evita marile concentrări în zonele urbane, Fondul subvenţionează în parte, între 1901 şi 1933, Jewish Agricultural Society, garantând împrumuturi acordate fermierilor evrei. Baronul, care doreşte să-i orienteze pe evrei spre munca pământului, caută ţări susceptibile să-i accepte proiectele de colonizare. în cele din urmă, alegerea lui se opreşte asupra Argentinei şi nu asupra Palestinei. în 1890, prima implantaţie agricolă este întemeiată în provincia Santa Fe, ea este botezată Moisesville; cea de a doua datează din 1891 şi poartă numele de Mauricio. în acelaşi an, baronul hotărăşte să creeze Jewish Colonization Associaton (ICA) pentru a-şi finaliza proiectele de colonizare. Cu timpul, douăzeci de colonii au fost create în ţară, grupând circa trei mii cinci sute de familii. ICA dezvoltă şi în Brazilia şi Canada câteva implantaţii. Iubitorii Sionului, care încearcă atunci să canalizeze emigraţia evreilor ruşi spre Palestina se opun programului lui Hirsch. în schimb, asociaţiile de ajutorare de pe graniţa rusă şi din oraşe îl întâmpină favorabil, pentru că el îi sprijină în sarcina lor. Pământul lui Israel este încă departe de a fi singura soluţie prevăzută pentru a îmbunătăţii soarta evreului din Europa de Est.

în lucrarea sa, *Statul evreilor* (1896), Herzl însuşi este încă indiferent faţă de pământul lui Israel. La cel de-al doilea congres sionist din 1898, el aminteşte de dreptul istoric al evreilor asupra Palestinei. Mai târziu, s-a putut totuşi împăca un timp cu soluţia „ugandeză”, care urmărea instalarea evreilor în Africa, în Kenya, într-un moment în care opera de colonizare progresa în Palestina. El nu este singurul. Israel Zangwill, marele scriitor evreu britanic, ce avea să devină cântăreţul teritorialismului, aderă la ideea

în curs în largi sectoare ale iudaismului occidental, conform căreia căminul evreiesc proiectat trebuie să slujească drept refugiu evreilor asupriţi din punct de vedere politic şi fizic şi, la un moment dat, să devină un centru cultural care să exercite o influenţă pentru evrei şi pentru întreaga omenire28. între 1903 şi 1905 el duce lupta pentru proiectul ugandez, amintind dificultăţile inerente alegerii Palestinei, din cauza prezenţei arabe şi a problemelor teologice şi politice, care nu vor întârzia să apară acolo. în 1905, după moartea lui Herzl, Organizaţia sionistă mondială respinge opţiunea africană. Zangwill provoacă o sciziune şi creează Organizaţia Teritorială Evreiască (ITO). Obiectivul acestei noi organizaţii era de a procura un teritoriu autonom evreilor, care nu puteau sau nu voiau să rămână în ţara lor de baştină. Existenţa acestui teritoriu autonom nu implica deloc dispariţia diasporei. Iniţial întemeiată pentru a răspunde ofertei britanice în Africa Orientală, ITO purta negocieri în 1907 cu guvernul englez pentru Cirenaica, în Africa de Nord, în anul următor pentru Mesopotamia, apoi, în 1912, pentru podişul Benguela din Angola. Aceste încercări eşuează din cauza condiţiilor locale sau a împotrivirii deţinătorilor acestor teritorii ca ele să fie atribuite evreilor. în 1906, Jacob Schiff, financiar şi filantrop evreu american, îi propune lui Zangwill să-i instaleze pe evrei în Statele Unite. în 1907, primii imigranţi sosesc în Galveston, în Texas, dar foarte repede se împrăştie în ţară. Datorită acestui program, o sută de mii de evrei ruşi intră în Statele Unite, adăugându-se foarte numeroşilor imigranţi evrei care locuiau deja acolo. Şi deşi se soldează cu un eşec relativ, concentrarea de imigranţi la Galveston, dovedindu-se imposibilă, această acţiune este singura pe care ITO a dus-o până la capăt. Odată cu primul război mondial, Zangwill, pacifistul, încearcă să rezolve problema evreiască prin forţă, în Palestina. El vede o ocazie de reuşită în conflictul ce-i opune pe englezi otomanilor. Merge până acolo încât cere mutarea populaţiilor arabe. Nici Organizaţia sionistă mondială, nici puterile europene

nu erau totuşi gata să aprobe o asemenea propunere.

Chiar atunci când sioniştii se interesează efectiv de pământul lui Israel, ei nu au aceeaşi concepţie toţi şi întotdeauna. Aceasta evoluează cu timpul, se adaptează anumitor realităţi, rareori este una singură şi rareori intangibilă. Ahad Ha-Am consideră că inima poporului constituie baza pe care ţara va putea fi construită. El este de acord ca mai înainte de orice să se lucreze la reformarea spiritului naţiunii. Pământul nu poate sluji drept refugiu tuturor evreilor persecutaţi şi, chiar dacă ar putea, nu toţi ar emigra acolo. Fie şi numai în privinţa acestui punct putem omagia clarviziunea acestui mare publicist evreu rus. în schimb, Ahad Ha-Am consideră că Palestina poate sluji drept centru cultural naţional, susceptibil să înnoiască spiritul evreilor în toate dispersările lor. El vrea să salveze iudaismul şi nu doar pe evrei. De altfel, el reproşează *Statului evreilor* a lui Herzl că nu are nimic evreiesc. Iar dacă respinge diaspora, o face nu atât pentru că se teme, ca şi Herzl, de asimilarea evreilor, cât pentru că se teme că ei nu vor mai putea trăi acolo ca evrei, fiind de acum înainte fără apărare în faţa unei societăţi deschise. El caută de fapt cel mai bun mod de a asigura supravieţuirea spirituală a evreilor acolo unde se află şi caută un compromis care să amintească statutul ţării lui Israel în perioada celui de-al Doilea Templu, cu deosebirea că acest cămin naţional palestinian ar oferi diasporei mijloacele de supravieţuire prin opere ale spiritului, printr-o cultură secularizată şi renovată. Centrul spiritual nu ar avea vocaţia de a face să dispară periferia, ci, dimpotrivă, să o slujească, preluând ştafeta de la religie, care până atunci a jucat dublul rol de cămin naţional şi de centru spiritual. întoarcerea unei elite evreieşti în Ţara sfântă ar permite, astfel în mod paradoxal, întregului popor să se debaraseze, în sfârşit, de zdrenţele unei religiozităţi depăşite.

La rândul său, Aharon David Gordon, contemporan cu Ahad Ha-Am, defineşte viaţa în exil ca o formă de parazitism, pe deplin capabil să se perpetueze pe pământul

lui Israel. Căci el se teme ca, aflându-se în dependenţa clericilor, acesta să nu se transforme într-un nou exil. După opinia lui, munca productivă este o putere mântuitoare. împlinirea de sine trece prin munca pământului, în

Ţara lui Israel. Căci pământul îi aparţine celui ce locuieşte pe el şi-l face să rodească29. Munca îl pune pe evreu în contact cu pământul întreg şi bineînţeles cu cerul. Gordon combină de fapt o inspiraţie tolstoiană cu un misticism al pământului lui Israel care are multe accente preluate din tradiţia evreiască. Evreii îşi vor regăsi originile reînnodând legăturile cu pământul mamă30, şi ar fi de ajuns ca o minoritate dintre ei să hotărască să trăiască în Palestina, pentru ca poporul evreu în întregime să-şi redobândească sănătatea. în 1918, Gordon va menţiona dreptul istoric al evreilor asupra acestui pământ, noţiune care, în cele din urmă, va precumpăni asupra aceleia a muncii pământului.

Ber Borohov, la rândul său, susţine că rezolvarea problemei evreieşti va veni de la teritorializarea poporului evreu, adică de la transformarea lui într-o naţiune stăpână a propriului său teritoriu31. Făcând din Sion o unitate politică independentă şi necondiţionat suverană, poporul evreu va putea scăpa de primejdia extinderii şi se va putea despărţi de antisemitism. Pentru el, Sionul nu începe pe pământul lui Israel, ci din necesitatea de a elibera poporul evreu şi de a găsi un leac decăderii sale fizice şi culturale. Destinul poporului evreu este cel care se află în centrul conştiinţei sioniste. Implantarea pe care el o preconizează în Palestina este de tip socialist, iar proiectul sionist, după opinia lui, se articulează în jurul a trei teme indisociabile: mântuirea poporului lui Israel, renaşterea culturii ebraice şi întoarcerea în vechea patrie. Cu prilejul afacerii Uganda, el se face astfel purtătorul de cuvânt al „sioniştilor din Sion”.

Cât despre Max Nordau, alt agent important al sionismului, el aşteaptă ca întoarcerea pe pământul lui Israel să permită bărbaţilor şi femeilor, care au trăit prea mult timp în străduţele întunecoase şi umede ale

ghetourilor din Europa Orientală, să-şi redobândească echilibrul32. Lipsit de pământul natal, lipsit de un pământ care să fie al lui, evreul este condamnat la o instabilitate ce nu poate avea decât urmări dăunătoare asupra corpului şi minţii sale. La Nordau, ca de fapt la toţi teoreticienii pe care i-am trecut în revistă, acţiunea sionistă are, chiar cu nuanţele care-i separă, toate aparenţele unei mişcări terapeutice a unui tratament al bolii evreieşti ale cărei ingrediente esenţiale sunt pământul şi pionieratul.

Sinteza dintre ortodoxie şi sionismul politic se realizează, în aceeaşi epocă, în persoana lui Abraham Isaac Kook, descendent dintr-o filiaţie care urcă la presioniştii religioşi, precum Kalisher şi Alkalay. Kook prezintă refuzul de a profita de ocazia unei întoarcerei în Ţara sfântă, ca o „profanare a numelui" acestui pământ. Palestina este pentru el centrul spaţial al sfinţeniei în lume, iradiind vertical spre evreii care trăiesc acolo şi orizontal spre celelalte popoare şi restul globului pământesc. El consideră cert că doar locuirea în Ţara sfântă este de natură să înlesnească o renaştere a spiritului profetic33. Abordarea lui cabalistică specifică îi permite să se acomodeze cu sioniştii laici. Dumnezeu se foloseşte de căi tainice pentru a aduce mântuirea în lume şi, fără să ştie, fără chiar să recunoască aceasta, pionierii necredincioşi ai Ţării sfinte joacă un rol mesianic-istoric esenţial. întoarcerea evreilor pe pământul strămoşesc va marca sfârşitul unei ere de întuneric pentru întreaga lume şi va croi drum mântuirii omenirii în ansamblu. Un mesaj universalist se desprinde astfel din particularismul redempţionist, dar această speranţă este de acum înainte inserată într-un context pragmatic. Kook elaborează astfel un sionism religios adaptabil la trezirea naţionalistă, care începe să cuprindă o mică parte a lumii evreieşti începând din a doua jumătate a secolului al XlX-lea.

Doar, foarte treptat şi într-un mod adesea nesigur, pământul lui Israel, ca opţiune de viaţă concretă, se va impune în cele din urmă câtorva minţi. Pământul pare foarte mişcător, iar hotarele lui mobile. De fapt, dezbaterea

pe care o stârneşte nu va conteni nici chiar cu întemeierea statului, departe de asta. Aflat tot în registrul instabilului, atrăgător şi straniu, insesizabil şi alunecos, el nu este oferit atât de lesne recuceririi. Dar a fost oare vreodată cu adevărat recucerit? Nu este oare condamnat să rămână o abstracţie, îmbogăţindu-se fără încetare cu închipuirea celor ce-l visează şi dintre care unii au hotărât să trăiască acolo? Pentru teoreticienii întemeietori laici ai sionismului politic, el a fost la început un mijloc ce trebuia să slujească un proiect, un instrument, mult mai mult decât un scop în sine, şi mai puţin obiectul unei obligaţii sau al vreunei evlavii oarecare. Ca simbol, ca abstracţie, Sionul devine incontestabil un element foarte mobilizator al mişcării naţionale evreieşti34. Doar acest cuvânt era în stare să trezească un ecou îndeajuns de puternic, capabil să adune un mare număr de evrei în lume, în jurul unei acţiuni politice, sociale şi economice colective, fie că participă ei înşişi ca emigranţi la întemeierea unei societăţi noi sau că se mulţumesc să aducă un sprijin material sau moral mişcării. Alte alegeri au fost examinate, Uganda, nordul Sinaiului, Argentina, Republica evreiască sovietică Birobidjan, care vor stârni serioase controverse în interiorul mişcării naţionaliste evreieşti. Ele au fost totuşi eliminate ca nesioniste. Aceste teritorii puteau să pară totuşi mai lesne de obţinut, colonizarea lor se anunţa mai puţin problematică, dar nu au putut niciodată să rivalizeze cu Palestina. Sionismul politic se clădise în zorii marii perioade a colonialismului european, într-un moment în care Europa considera că deţine un drept firesc asupra unor teritorii cu totul în afara sferei ei geografice şi culturale. Dar Sionul nu fusese ales ca teritoriu pentru evrei în modul în care se alegeau teritoriile de colonizat: din cauza avantajelor, bogăţiilor naturale şi a accesibilităţii sale politice35. Sionul fusese ales pentru că era singurul teritoriu în măsură să stârnească în lumea evreiască emoţia şi entuziasmul necesare succesului unei emigraţii diferite din toate punctele de vedere de valurile migratorii urmărind salvarea individuală şi familială, de tipul celor ce

se îndreptau spre America de Nord. Fără Palestina, sionismul, ca proiect naţional, era condamnat la eşec. A crea o societate nouă pornind de la un popor dispersat în lume, etnic şi cultural eterogen, iată o sarcină ce nu revenea celorlalte mişcări naţionaliste. Sionismul va trebui nu doar să recucerească un simbol, ci şi să navigheze între diferitele sale lecturi. El va trebui, în primul rând, să recreeze complet pământul lui Israel.

6. PĂMÂNTUL RECREAT

Trecutul evreilor şi istoria sunt percepute ca elemente majore pentru justificarea revendicărilor sioniste asupra pământului, în timp ce populaţiile arabe locale li se opun ca proprietare ocupante legitim1. în dorinţa lor de înrădăcinare, sionismul şi pionierii evrei care se instalează în Palestina, vor încerca de atunci să restituie pământului lui Israel caracterul lui pur terestru şi să-l valorifice prin el însuşi şi pentru el însuşi2.

Cui îi aparţine pământul?

Pentru sionişti, pământul lui Israel este patria poporului evreu, „*moledet*" în ebraică, adică „pământul natal", „locul naşterii", şi de aici decurge dreptul istoric pe care acesta îl are asupra lui. Din moştenirea religioasă, în acest plan, sionismul preia ingredientele principale ale doctrinei sale, dar le secularizează, le naţionalizează şi le adaptează la propriile sale exigenţe. Trecutul este parţial reconstruit şi réinventât pentru a justifica o perspectivă în care istoria şi viitorul sperat se pot îmbina armonios. Acest „trecut evreiesc" al pământului legitimează activitatea de colonizare de acolo. Fapt este că legătura dintre poporul evreu şi pământul lui Israel pe care sioniştii doresc să o redescopere în relatarea biblică nu este cu adevărat aceea despre care ne vorbeşte această relatare. Căci în deşert s-a născut poporul, într-un *no man 's land* care nu va conteni de altfel niciodată să-l bântuie, până astăzi, pe nativul israelian, totuşi copilul acestui pământ „cucerit", dar niciodată stăpânit în întregime. Literatura scripturară relatează în plus că, deşi Israel s-a instalat pe pământul său, a făcut acest lucru în urma unei cuceriri a acestuia de

la primii locuitori. Iubitorii Sionului şi sioniştii se vor strădui astfel să rescrie relatarea biblică, pentru a încerca să demonstreze, că această cucerire, la urma urmelor, nu a fost decât întoarcerea teritoriului la stăpânii lui fireşti: doar o parte a poporului evreu ar fi fost în Egipt, restul rămânând pe loc. Pământul lui Israel era aşadar patria evreilor, iar Biblia, expresia culturii unui popor instalat pe pământul său. Sionismului îi revenea misiunea de a restaura Pământul făgăduinţei în statutul său de patrie mumă. O restauraţie care trebuia să treacă printr-o achiziţie fizică a pământului. Cei care se considerau că aparţin acestui pământ, ştiau, în realitate, că el nu le aparţine.

La începutul istoriei sionismului, pământul lui Israel este perceput ca un pământ liber3. Cei care se instalează acolo în ultimele decenii ale secolului al XlX-lea se implantează în realitate pe un teritoriu unde puţine terenuri sunt fără moştenitori. Cel puţin pâmă în 1947, fiecare parcelă de pământ care trece sub control evreiesc a fost stăpânită mai întâi de altcineva, iar acest transfer de proprietate are un preţ economic, politic şi social. Când Iubitorii Sionului sosesc în Palestina se mai crede că lipsa de pământ poate fi depăşită şi că aici nu avem decât o problemă financiară. Sărăcia regiunii însăşi era atribuită faptului că se afla în mâinile arabilor. Lupta în jurul pământului avea să fie în realitate în centrul conflictului care-i opunea pe evrei arabilor, şi aceasta pentru multă vreme.

Nu era de ajuns deblocarea sumelor cerute pentru a avea pe deplin controlul acestor pământuri: Trebuia în plus ca ele să fie transferate dintr-o stăpânire naţională alteia. Primul congres sionist, în 1897, încearcă să schiţeze un program de achiziţii de terenuri. Acesta prevede că un cumpărător nu va putea fi niciodată deposedat de bunul său şi că pământul nu va putea fi vândut unor indivizi. El le va fi doar închiriat, pentru o durată limitată de patruzeci şi nouă de ani. Această propunere făcută de un rabin, este pusă în aplicare în 1907, odată cu crearea Fondului

Naţional Evreiesc, căruia îi revine să vegheze la aplicarea acestor reguli pe terenurile dobândite de el, şi care vor rămâne proprietatea poporului evreu. Nu este de mirare să-i vedem pe rabini inspirând la începând o asemenea linie de conduită: pentru ei, cumpărarea pământului era o etapă prealabilă mântuirii sale, precum şi a aceleia a evreilor care se instalau acolo. Presionişti precum Kalisher şi Alkalay nu au spus nimic altceva4. în relaţia ideală dintre popor şi pământ, Dumnezeu era în totalitate singurul proprietar, singurul deţinător adevărat al pământului, omul neavând decât uzufructul lui.

Sioniştii reiau de fapt, modificându-le, marile linii ale consideraţiilor religioase cu privire la pământ. întreaga dezbatere asupra pământului lui Israel oscilează astfel între un discurs religios şi un altul laic şi naţional. Mişcarea aplică pământului reguli moştenite din sfera sacrului, reguli pe care apoi le instituţionalizează şi le etatizează. Astfel, pământul nu ajunge niciodată pe deplin la un statut secular, ceea ce explică în parte perioada de turbulenţe ce începe după Războiul de Şase Zile, când graniţele statului evreu înglobează de acum înainte teritorii ce ţin de inima Israelului antic, aşadar de sacralitatea unui pământ mitizat. De atunci, Pământul făgăduinţei este din nou la ordinea zilei şi stârneşte dezbateri de o rară violenţă. Reperele se deplasează: „făgăduită" pentru unii, anexarea acestor noi teritorii este respinsă de ceilalţi şi combătută cu vigoare de locuitorii lor arabi deposedaţi.

împotrivirea arabă faţă de achiziţionarea de terenuri de către evrei şi faţă de imigraţia evreiască a fost anterioară primului congres sionist. Cu timpul, ea avea să se transforme într-o adevărată rezistenţă. Pe de altă parte, ne putem întreba care erau exact graniţele acestor terenuri pe care evreii le râvneau. Căci pământul lui Israel este mai întâi un concept înrădăcinat într-o conştiinţă istorică pe care o redinamizează naţionalismul evreiesc, mult mai mult decât o întindere de pământ înzestrată cu limite geografice clare sau cu graniţe politice stabile5. în

decursul frământărilor istorice şi culturale pe care Palestina adevărată le-a cunoscut, graniţele şi statutul acesteia în regiune au variat adesea. însuşi numele ei a suferit nenumărate schimbări. Această lipsă de claritate îşi găseşte cea mai bună expresie în perioada contemporană, în zecile de publicaţii care apar în ajunul Primului Război Mondial şi propun o delimitate diferită pentru pământul lui Israel. Teritoriul menţionat de aceste publicaţii include de obicei Galileea Superioară şi Inferioară, munţii Iudeei până la o linie care merge de la Marea Moartă la Rafah, regiunea de la est de Iordan, întinsă de la muntele Hermon până la râul Amon ce se varsă în Marea Moartă. Aceste contururi nu se regăsesc în cele ce se impun după Primul Război Mondial. în realitate, guvernul mandatar este cel care fixează pentru prima oară, în perioada contemporană, graniţe clar definite regiunii. Britanicii îi învie denumirea antică şi, conform tradiţiei creştine europene optează pentru numele de Palestina. Războiul din 1948 şi armistiţiul care a urmat vor da în schimb naştere statului Israel (*Medinat Israel*), o denumnire nouă, saturată de ecouri vechi, în ceea ce priveşte Războiul de Şase Zile, el trebuia, în fapte, ca şi în conştiinţe, să accentueze imprecizia şi mobilitatea reprezentărilor, ca şi cum, atât din cauza istoriei, cât şi din cea a ideii cu privire la el, acest pământ atât de râvnit era condamnat să scape definiţiei concrete pe care graniţele stabile i-ar fi putut-o oferi. El aparţine mişcării, schimbării, sustrăgându-se de la tot ce i-ar da o bază trainică, singura capabilă să-l introducă în adevărata sa concreteţe. Pământul lui Israel ar rezista oare mai mult decât altul la această trecere de la conştiinţa istorică la realitatea istorică?

începând din ultimele decenii ale secolului al XlX-lea, cumpărarea de terenuri de către evrei se concentrează în văi. Aproape niciun teren nu este achiziţionat în regiunile muntoase, care sunt totuşi centrul Israelului antic. Acesta rămâne astfel în afara stăpânirii noilor colonişti şi un decalaj ia naştere între Israelul din imaginarul religios şi cel care este pe cale de a fi construit. „Adevăratul" Israel

nu seamănă cu Israelul idealizat, aceasta fiind o disonanţă ce nu va conteni să-i obsedeze pe locuitorii lui până în zilele noastre. Spre sfârşitul anilor 1930, cu excepţia sudului ţării, adică districtul Beerşeva, evreii cumpăraseră aproximativ *5*% din totalul terenurilor din Palestina şi 10% din regiunile considerate cultivabile. în 1947, acest procent crescuse doar cu 2 sau 3%6.

Necesitatea de a achziţiona terenuri şi de a le păstra sub control evreiesc înlesneşte crearea unor instituţii care se integrează în structura socială a noii colonii evreieşti din Palestina, cum este Palestine Land Development Company Ltd., care ia naştere în 1908 şi a cărei misiune iniţială era de a cumpăra terenuri pentru Fondul naţional evreiesc şi pentru investitori privaţi. Totuşi nu este de ajuns achiziţionarea acestor terenuri: trebuie în plus salvat dreptul de instalare pe ele. în această perspectivă sunt create implantări aproape militare. Tot atunci ia naştere figura pionierului, atât de slăvită la începuturile colonizării. Ea îşi asumă un rol important în legitimarea unei colectivităţi confruntate în permanenţă cu o situaţie de conflict ce îi pune în primejdie existenţa, faţă de primii posesori ai terenurilor achiziţionate. în această perioadă de incubaţie, care se întinde între anii 1880 şi 1920, apare kibuţul, implantare agricolă colectivistă, caracterizată prin autoapărare, voluntarism, simplitate, voinţa de a-şi satisface singură propriile nevoi economice7. în timpul perioadei de formare (1920-1940), asistăm la dezvoltarea aşa-numitului *moşav*, tip de sat-fermă cooperativă. Cele dintâi sunt întemeiate pe pământurile părăsite de arabi, pentru a împiedica întoarcerea acestora.

Aripa stângă a sionismului este cea care, preluând ştafeta de la Iubitorii Sionului, se avântă în aventura colonizării în cursul ultimului deceniu al secolului al XlX-lea. Aceste implantări trebuiau să impună prezenţa evreiască în teritoriu, să bareze calea infiltrărilor şi să asigure securitatea locală, permiţând dispersarea populaţiei în ţară, pentru a evita concentrarea ei în oraşe, căci condiţia urbană se opunea unei ideologii ce

propovăduia construirea unui evreu nou, radical diferit de omologul său din diaspora.

în perioada anterioară suveranităţii, implantarea evreiască cerea crearea unor graniţe artificiale. Deblocând terenurile care aparţineau arabilor şi convertind capitalul în terenuri, ea asigura o bază teritorială stabilirii unei entităţi politice şi sociale evreieşti în Palestina, deşi cantitatea de teren cumpărat efectiv nu reprezenta decât o mică parte din regiunea revendicată iniţial de sionişti. în 1948 se numărau 291 locuri de implantări agricole. Din cauza inferiorităţii demografice a evreilor, prezenţa lor pe teritoriul care cristalizează opoziţia arabă, rămâne aşadar puţin importantă. Odată cu independenţa, graniţele sunt deschise recurgându-se la forţa militară şi la toate celelalte mijloace aflate la dispoziţia unui stat suveran. între 1948 şi 1964,432 implantări suplimentare sunt înfiinţate.

Această nouă perioadă este marcată de restructurarea marilor oraşe, instituţionalizarea graniţei şi construirea de oraşe de dezvoltare, oraşe de rangul al doilea în sistemul urban, menite să primească imigranţi. Instituţionalizarea în acest caz este şi promovarea de către stat a cooperativei rurale şi înlocuirea voluntariatului prin statul însuşi. Agenţia evreiască devine răspunzătoare de înfiinţarea implantărilor şi de creşterea animalelor. Pământul este în centrul preocupărilor noului stat suveran, care continuă să-l închirieze şi să-l distribuie conform propriilor sale criterii geopolitice şi de securitate. Lipsa de terenuri libere contribuie la instalarea acestui regim patemalist şi la lăsarea gestiunii lor sub controlul statului. Războiul de Şase Zile, în sfârşit, plasează din nou, în chip dramatic, problematica teritorială în centrul dezbaterii israeliene; ea redevine obiect de negocieri şi readuce problema colonizării în prim planul scenei. Cercul s-a închis, pământul este un mit întemeietor, întotdeauna prezent până la obsesie, un orizont care nu poate fi atins niciodată. Spaţiul îl obsedează pe Israel.

Cultul pământului

Fundamentalismul agricol al tânărului stat Israel de la începuturile acestuia îşi are rădăcinile într-un curent care a dominat foarte devreme ideologia sionistă8. Preferinţa acordată muncii pământului avea un precedent în gândirea economică, în şcoala fiziocratică din secolul al XVIII-lea, care considera că doar agricultura era în stare să creeze bogăţii şi noi valori. Ideologie pragmatică, sionismul avea ca obiectiv înfiinţarea unei societăţi evreieşti şi a unui stat în Palestina. în acestă perspectivă, el a pus accentul pe necesitatea unei întineriri şi a unei restructurări a societăţii evreieşti printr-o întoarcere la pământ şi printr-o răsturnare a piramidei meseriilor, o extindere a bazei lucrătorilor, în special a ţăranilor, şi o reducere a activităţilor aflate în legătură cu comerţul şi cu banii9. Această temă câştigă în importanţă, îndeosebi odată cu creşterea spectaculoasă a forţelor pionierilor şi socialiştilor în mişcarea sionistă, după Primul Război Mondial.

Lipsa altor alternative economice, în anii 1950, în Israel, întăreşte tendinţa de idealizare a agriculturii. Un model agricol bazat pe egalitatea distribuirii este creat în cadrul unei interrelaţii între sursele de producţie (pământ-apă şi capital) şi munca personală, plătită simbolic pentru folosirea pământului naţional a apei şi a capitalului. Agricultura continuă să fie nu doar o întreprindere economică, ci şi un mod de viaţă. Casa.şi ferma formează o unitate organică. Ţăranii câştigă influenţă în rândurile populaţiei şi determină imaginea ţării, a apărării ei şi a *establishment*-ului său politic. Sectorul agricol, parte integrantă a economiei şi a societăţii, este totodată reprezentantul prin excelenţă al valorilor moştenite de la primii pionieri evrei.

în anii 1880, nou-veniţii găsiră la faţa locului „vechiul *ihuv*", un ansamblu de comunităţi bazat pe filantropie şi depinzând, în ceea ce priveşte traiul, de ajutorul financiar al diasporei (*haluka*)10. Aceste comunităţi formau atunci majoritatea populaţiei evreieşti a ţării. Ele erau eterogene şi nu constituiau o unitate. Ierusalimul era centrul lor. Nu

au dezvoltat niciodată un raport faţă de pământ, comparabil cu acela al naţionaliştilor moderni11. Când au încurajat agricultura, nu au făcut-o în cadrul unui romantism mistic, ci ca un răspuns pragmatic dat dezastrului economic al straturilor celor mai sărace. Numele de „noul *ihuv*" a fost rezervat instituţiilor şi implantărilor născute din eforturile Iubitorilor Sionului şi au fost finanţate îndeosebi de baronul Edmond de Rothschild. Pionierii noului *ihuv*, colonişti proveniţi din acest prim val de imigraţie, aveau ca obiectiv renaşterea lui Israel. Se aştepta ca ei să pună bazele unei reconstrucţii a naţiunii şi ale unei puternice mişcări naţionale.

în gura acestor bărbaţi şi femei, expresia „vechiul *ihuv*" avea conotaţii foarte negative, de vreme ce desemna o realitate socială percepută ca o continuare a existenţei în diaspora. Noul *ihuv* aspira la renaştere, respingea normele modului de viaţă moştenit din exil şi considera, chiar pentru aceste motive, vechiul *ihuv* drept un alt ghetou. Fără îndoială, din motive ideologice, unii istorici au susţinut ulterior ideea că întoarcerea ca atare a evreilor în Ţara sfântă, fie că au fost ortodocşi sau naţionalişti, fusese expresia unei despărţiri de exil, adică de provizoriu, de nesiguranţă, de refuzul înrădăcinării şi urmărise să creeze un evreu nou, trăitor pe pământul lui şi de pe urma lui. Realitatea era totuşi foarte diferită, iar hiatul profund între aceste două lumi.

Iudaismul european emancipat nu se înşală, de altfel, considerând atunci comunitatea evreiască palestiniană drept o simplă ramură a societăţii evreieşti tradiţionale, care se cuvine „regenerată" cu atât mai multă grijă, cu cât ea este localizată în Ţara sfântă. Acordarea oricărui ajutor este astfel supusă acceptării acestui principiu de către beneficiar. Totodată, Ţara sfântă şi mai precis componenta ei aşkenazită (sefarzii şi orientalii adoptând o altă atitudine) se erijează în bastion ortodox de rezistenţă faţă de modernitate. în acest context se situează sosirea primilor naţionalişti, un context paradoxal, în care ei vor

încerca să joace rolul de avangardă. Trebuie de asemenea să nu uităm că în urma pogromurilor din Rusia şi din România, în anii 1880, când mii de evrei se îndreaptă spre Palestina, sunt puţini cei însufleţiţi de o conştiinţă naţională. Vechiul *ihuv* se îmbogăţeşte astfel cu noi recruţi şi continuă mult timp să reprezinte majoritatea populaţiei evreieşti din ţară. întemeiat într-o perspectivă sionistă, noul *ihuv* avea ca obiectiv să creeze şi să consolideze baza economică a evreilor din Palestina şi să ofere de lucru şi slujbe populaţiei. Coloniile agricole erau locuite exclusiv de membrii săi. Dar, ca şi vechiul *ihuv*, ele rămâneau dependente de forţe exterioare. Unele erau sprijinite de baronul Edmond de Rotchild, altele de Iubitorii Sionului, iar mai târziu de organismele sioniste. Membrii noului *ihuv* depuneau totuşi o muncă pentru banii pe care îi primeau şi considerau acest ajutor drept temporar. în schimb, asistenţa de care beneficia vechiul *ihuv* era bine stabilită şi erijată într-o instituţie justificată ideologic: membrii săi considerau imigraţia lor în Palestina ca un act religios şi doreau să se consacre în întregime studiului Torei.

Astfel, două realităţi se opun în această Palestină, care de acum înainte se deschide unor noi proiecte: cea a tradiţiei, întruchipată de vechiul *ihuv*, şi cea a unei modernităţi, consacrată nu doar renaşterii naţionale, ci şi creării unui mod de viaţă inedit, adică productiv, pentru evreul viitorului. Munca manuală şi, mai cu seamă, munca pământului sunt, în opinia noului *ihuv*, în stare să transforme în profunzime imaginea pe care ceilalţi o au despre evreu şi pe care evreul însuşi o are despre sine. Naşterea unui evreu modem şi productiv este de nedespărţit de pământ. Aceasta nu era prima încercare de colonizare agricolă, pentru că altele fuseseră făcute mai înainte în Rusia, în Austria sau în America12. Dar de data aceasta, pământul ales este pământul unei Cărţi şi nu al oricărei cărţi. De atunci, primii colonişti şi, după ei, descendenţii lor nu vor conteni să oscileze între acest pământ şi această Carte.

Căci până şi în concreteţea ei, puternic afirmată de

pionieri, acest pământ rămâne al unei Cărţi, şi rămâne sfânt. Tot ce-l priveşte se înveşmântează în sacralitate. Organismele însărcinate să-l achiziţioneze şi cele care îl lucrează participă la o sarcină sfântă. Cutiile albastre pentru colectarea de bani ale Fondului Naţional Evreiesc, colonistul pionier, mântuitor şi totodată erou, ţes pânza mitologiei sioniste. Proslăvirea celui ce lucrează pământul, familiară elitei intelectuale a tineretului evreu rus din care au provenit primii pionieri, influenţa scrierilor lui Lev

Tolstoi şi o anumită vână romantică se combină pentru a cristaliza o întreagă mişcare ce aspiră la o reformă socială şi e bazată pe idealizarea vieţii simple. Locul acordat în presă şi în literatura epocii temelor agricole şi figurilor de plugari evrei trăgând brazdă în ţărâna Palestinei dovedesc elocvent această nostalgie a pământului şi această dorinţă de normalizare a existenţei evreieşti. Agricultura constituia de fapt o activitate de primă importanţă pentru absorbirea maselor evreieşti destinate să emigreze în ţară. Şi cucerirea pământului strămoşilor (*ereţ* ) trecea astfel prin crearea unei mitologii a pământului cultivat (*adama*). Ca şi cum doar această muncă de remitologizare şi, aşadar, de abstractizare putea în mod paradoxal să le facă palpabil evreilor un pământ prea mult timp prins în visurile exilului. Naţionalişti şi sionişti vor recurge astfel întotdeauna la mituri întemeietoare, capabile să le fundamenteze ideologia şi singurele în măsură, se pare, să le permită un acces real la pământ, simpla cumpărare de suprefeţe cultivabile nefiind suficientă pentru a garanta însuşirea naţională a teritoriului.

Simbolistica pionierilor

Pământul lui Israel, omul ebraic şi limba ebraică sunt centrul crezului sionist de renaştere naţională13. Mântuirea poporului trece în mod necesar prin cea a pământului. Pionierii aşteaptă de la colonizare să-i conducă la o mântuire individuală şi totodată colectivă. A construi şi în acest timp a reconstrui, iată filosofía existenţialistă *avant l'heure* ai cărei purtători de cuvânt

devin colonişti, o filosofie reluată de cântecele populare ale epocii, ce contribuie, ele însele, la consolidarea mitului pionierului. A coloniza este prin excelenţă activitatea pionierului, garanţia şi dovada înrădăcinării. întemeierea unei implantări este ultima realizare a ideologiei pe care mişcările de tineret sioniste o insuflă membrilor lor.

Cucerirea muncii, acesta este de fapt strigătul de război al celui de-al doilea val de imigraţie, care începe în 1904, în urma noilor pogromuri din Europa de Est, care continuă până la izbucnirea Primului Război Mondial, şi ai cărui membri combină idealurile socialiste cu conceptele renaşterii naţionale14. Cuvântul ebraic folosit, *kibuş*, „cucerire", are un sens militar ce implică eventuala recurgere la forţă pentru a-şi asigura controlul muncii (ca şi acela al teritoriului). Acest slogan avea în vedere iniţial transferarea de la arabi la evrei a muncii asigurate în colonii. Căci pământul lui Israel nu ar fi evreiesc, atât timp cât nu ar fi lucrat de evreii înşişi. Sioniştii îşi manifestau astfel dorinţa de a se deosebi de comunitatea arabă, stabilind entităţi teritoriale evreieşti, linie de conduită pe care o vor păstra în perioada mandatului. Se credea că astfel se vor putea dezvolta două comunităţi separate, una arabă şi cealaltă evreiască, fiecare dintre ele fiind concentrată în regiuni distincte şi bucurându-se de o reală autonomie. O asemenea strategie de implantare era pereceptă ca o necesitate pragmatică şi politică, opera de colonizare trebuind să permită la o anumită dată să se ceară accesul la suveranitate naţională în zonele aflate în cauză.

Când primele încercări de cucerire a muncii se soldează printr-un eşec, dogma iniţială capătă un sens nou. Căci cuvântul *kibuş*, indiferent de conotaţiile sale militare, evocă şi forţa morală, forţa de caracter, aşadar posibilitatea pentru fiecare de a depăşi dificultatea muncii manuale şi de a afla în ea satisfacţie, fără a se lua în considerare obiectivul ei ultim. Pământul şi munca sa se găsesc astfel ambele învestite cu o semnificaţie materială şi, totodată, etică. Pământul, depinzând prin natura sa de

aceste două registre, era inevitabil ca această cucerire a sa, atribuită meritului muncii, să depindă şi ea de ele. A lucra pământul era de asemenea o victorie asupra ta însuţi, nu doar un act de transfer al proprietăţii.

Scrierile lui Aharon David Gordon contribuie puternic la această evoluţie a crezului cuceririi muncii. Ele strâng legătura între dimensiunile fizice şi spirituale ale muncii, subliniază caracterul ei sacru şi permit elaborarea conceptului religiei muncii (*dat ha-avoda*). Hătărât lucru, pământul nu reuşeşte să scape de statutul său de pământ sfânt. Cel care-l lucrează accede prin el la această sacralitate: întemeierea unei implantări ebraice cerea un angajament şi un devotament absolute, precum şi o mare disponibilitate pentru sacrificiu. Avraham Shlonsky, ale cărui scrieri reflectă experienţele pionierilor din cel de al treilea val de imigraţie (1919-1923), evocă astfel munca sacră a pionierului, în termeni preluaţi din ritualul evreiesc. Pentru el, colonistul sionist se substituie lui Dumnezeu în calitate de creator.

Cuvântul ebraic pentru „pionier" este *haluţ*, şi este preluat tot din vocabularul militar. *Haluţ* este un luptător, un om din avangardă. Lui i se cere aceeaşi disciplină ca unui soldat. Este de asemenea un erou care moare ca să-şi apere pământul. Episodul de la Tel Hai, din Galileea, în 1920, un episod mitizat şi mai târziu recuperat de tendinţa revizionistă a mişcării sioniste, în cursul căruia Iosef Trumpeldor şi cinci dintre oamenii săi îşi pierd viaţa într-o luptă inegală, împotriva unor atacatori beduini, devine astfel simbolul renaşterii naţionale, semnul trezirii unui patriotism evreiesc autentic, deşi nu este vorba de prima ciocnire de acest gen cu arabii. în acestă perioadă de colonizare, în care prezenţa evreiască în Palestina rămâne foarte slabă, asemenea simboluri sunt necesare pentru a galvaniza energiile. în 1855, în Ţara sfântă nu erau de fapt decât 10 500 de evrei, dintre care 5 700 trăiau la Ierusalim. Cu organizarea Iubitorilor Sionului şi a aşa-numiţilor Biluim, un prim val de imigraţie (1882-1885 şi 1890) aduce 1 500 de persoane pe an. în 1898, se

evaluează doar la 50 000 numărul evreilor din Palestina; ei sunt 75 000 la începutul celui de-al doilea val de emigraţie în 1907. La începutul Primului Război Mondial, numărul lor atinge 85 000 de suflete, dar scade la 65 000 în timpul conflictului. în 1922, cu cel de-al treilea val de emigraţie, comunitatea evreiască şi-a reluat expansiunea, atingând numărul de 165 00015.

Faţă de figura nouă şi pusă în valoare a pionierului şi de virtuţiile virile pe care ea le promovează, este remarcabil să observăm că imaginea femeii, în mişcarea sionistă, rămâne, la început, cu totul tradiţională: locul ei este acasă, la şcoală sau la birou16. Printre zecile de lideri sionişti nu se găseşte nicio femeie. Fermele muncitorilor nu le erau accesibile decât pentru lucrul la bucătărie şi pentru sarcinile casnice. în timpul primului val de emigraţie, soţiile coloniştilor se transformă în casnice în noile implantări. Pe atunci se cunosc puţine femei agricultoare. în timpul celui de-al doilea val de emigraţie apare o imagine nouă, cea a femeii muncitoare, *haluţa*, a pionierei care găseşte sensul vieţii în munca pământului. Dorinţa femeilor se loveşte totuşi de împotrivirea celor ce distribuie munca în ferme şi care nu vor să le deschidă acest sector de activitate. Voinţa femeilor înseşi de a participa, alături de bărbaţi, la munca pământului şi conştientizarea faptului că erau esenţiale pentru economia agricolă au deschis în cele din urmă calea creării unei ferme de femei, în 1911, în Galileea Inferioară. Rolul principal atribuit acestei structuri era de a forma femeile pentru munca agricolă. Aici, accentul era pus pe munca pământului şi nu pe cea casnică. Printre cele şaptezeci de femei care au trăit această aventură, doar două au părăsit ţara; celelalte au rămas şi au fost angajate în agricultură. Stabilitatea femeilor, în paralel cu faptul că stăpâneau activităţile agricole, avea să contribuie la a o asigura pe cea ca bărbaţilor în legătura lor cu pământul şi cu locul. Pioniera putea în sfârşit să existe, pentru ca bărbatul să se poată devota cu credinţă pământului său. *Haluţa* ca atare nu a avut drept la sacralizarea de care s-a bucurat aşa-

numitul *haluţ*; dar ea îşi avea partea ei aici, cât timp sprijinea opera de pionierat.

Ca actori esenţiali ai unei acţiuni de renaştere naţională, coloniştii se vedeau angajaţi într-o operă de creaţie. Metaforele religioase care o evocau erau secularizate, iar imaginile biblice erau solicitate pentru a caracteriza contribuţia lor la o nouă eră religioasă. În Palestina, după cum s-a văzut, trăiau evrei cu mult înainte de sosirea pionierilor şi alţii, foarte numeroşi, continuau să locuiască în alte părţi, cunoscând o prosperitate mult mai mare decât cea la care se putea spera pe solul ingrat al patriei. Pentru a marca importanţa acţiunii lor, pionierii se simt siliţi să facă *tabula rasa* din comunitatea evreiască palestiniană presionistă, atât de exilică după opinia lor. Noul *ihuv* întruchipează prezentul şi viitorul împotriva trecutului în care îl surghiuneşte cel vechi. Noul *ihuv* şi pionierul formează un corp comun, cele două imagini sunt interşanjabile. Adoptând figura pionierului, noul *ihuv* îi moşteneşte toate caracteristicile. O asemenea societate nu putea fi nedreaptă. Lupta cu natura în care pionierii erau angajaţi pentru a transforma peisajul şi a ameliora mediul le consolida dreptul de a trăi pe acest pământ. Literatura sionistă nu-i evocă oare cu bunăvoinţă pe aceşti oameni care construiesc oraşe pe o coastă nisipoasă, secând bălţi, săpând puţuri? Aceşti oameni noi nu se pot mulţumi cu vechiul, ei au ambiţia de a schimba faţa pământului şi climatul lui plantând păduri.

Căci a planta copaci este un adevărat rit, indispensabil omului pentru a intra în contact cu pământul1Fondul naţional evreiesc şi Agenţia evreiască îl consideră o operă sacră, susceptibilă să ducă la mântuirea pământului. Instituţiile educative ebraice sprijină activităţile acestor organisme; copiii cotizează pentru a realiza acest obiectiv. Sărbătoarea evreiască de *Tu bi-şevat*, „Anul nou al copacilor”, din ianuarie-februarie, este un prilej de a vorbi despre copaci şi de a promova misiunea de împădurire a Fondului Naţional Evreiesc. Plantarea de copaci devine ritualul patriotic central al

acestei sărbători în interiorul însuşi al culturii seculare ebraice. Religiosul şi laicul se intersectează astfel, de îndată ce este vorba de pământ, orice acţiune în legătură cu acesta căpătând o semnificaţie profund religioasă. înainte de naşterea statului, copacul simbolizează înnoirea naţională, înrădăcinarea poporului în pământul patriei mamă. în memoria sionistă, pământul lui Israel, acoperit de păduri în Antichitate, a devenit deşert în absenţa evreilor. Doar întoarcerea lor va permite transformarea din nou a acestui deşert în pământ cultivat. Plantarea de copaci simbolizează această legitimă luare în stăpânire.

Pădurea este şi ea învestită cu funcţia de memorial pentru cei vii. Pădurilor li se atribuie numele unui individ sau al unui grup. Amintirea morţilor şi renaşterea naţională, trecutul şi viitorul se unesc pentru a conferi un sens suprem actului plantării. Când cunoaştem sacralitatea aflată în legătură cu amintirea morţilor în iudaism, ne dăm seama de întreaga importanţă acordată astfel împăduririi. Cu care se combină, foarte firesc, o grijă pragmatică, atunci când un astfel de obicei permite sprijinirea activităţilor de plantare ale Fondului Naţional Evreiesc. Aceste păduri care poartă numele unor mari figuri ale mişcării se erijează în repere istorice sioniste. Ele acced la statutul de amintiri vii când sunt plantate pentru soldaţii morţi în timpul războaielor Israelului sau pentru victimele din Şoah. Pădurea-carte de istorie, pădurea devenită text se desfăşoară astfel în faţa celor vii pentru ca aceştia să nu uite şi să-şi aducă aminte.

Pădurea îşi ocupă locul în lupta pionierului pentru a-şi depăşi propria istorie, exilul, distrugerea Ţării sfinte, vrăjmăşia naturii, a climatului şi a arabilor. Plantând păduri, coloniştii fac să progreseze lupta lor pentru cucerirea pământului. Pădurea este victoria lor. Literatura însăşi constituie un ecou limpede la această simbolistică. Două romane, cel dintâi de Eliezer Smolly, *întemeietorii*, publicat în 1933, în plină perioadă de pionierat, cel de-al doilea de Avraham B. Yehoshua, *în faţa pădurilor*, apărute în 1968, după crearea statului, exploatează tematica

pădurii şi a distrugerii ei de către arabi (aducând prin aceasta un spor de celebritate autorilor lor). A dezrădăcina sau a incendia copaci şi păduri, aceşti purtători ai memoriei naţionale, aceste simboluri ale identităţii colective şi semne ale stăpânirii unui pământ contestat, devin în cadrul conflictului iudeo-arab, apoi israelo-palestinian, fapte absolut războinice.

Acest tip de sabotaj a fost efectiv frecvent în anii de revoltă arabă, între 1936 şi 1939. Mai târziu, în anii 1980 şi 1990, pădurile şi grădinile de zarzavaturi redevin importanţi factori de antagonisme între israelieni şi palestinieni, în contextul însuşirii a noi teritorii. Israelul şi coloniştii săi plantează copaci pentru a marca instalarea lor, iar palestinienii fac la fel pentru a evita confiscarea terenurilor lor de către autorităţile israeliene. Ca şi la începuturile colonizării, miza rămâne aceeaşi: stăpânirea pământului, a unui pământ care se ascunde mereu. Iar dacă, de o parte, se optează pentru o strategie de împădurire, de cealaltă parte se iniţiază o contrastrategie de distrugere: intifada impotriva copacilor. întocmai ca în trecut, Fondul Naţional Evreiesc îşi relansează campania de plantări, numită „Copac pentru copac". De Anul nou al copacilor, în 1989, după incendierea pădurilor de pe Cârmei, el cheamă la înlocuirea milionului de copaci arşi prin plantarea a trei milioane de noi copaci. Şi invers, israelienii dezrădăcinează 170 000 de copaci în Cisiordania între 1987 şi 199418. Pădurile, aşadar, nu contenesc să fie în primele rânduri ale unei lupte istorice îndelungate pentru cucerirea pământului.

Fără îndoială, strategiile de stăpânire a spaţiului au variat în funcţie de perioade. Rămâne totuşi o constantă: strânsa combinaţie dintre elementul simbolic şi cel pragmatic, ca şi cum cel dintâi ar trebui să vină întotdeauna în ajutorul celuilalt şi să remedieze insuficienţa materială a terenurilor posedate efectiv de evrei. Glorificarea pământului ca atare era incomparabil mai mare decât realitatea pământului. Mântuirea depindea oare de ea? Pionierii sosiseră în Palestina având drept

bagaj o povestire: povestirea biblică. Dorinţa lor profundă era de a trece de la simbolic la real prin contactul cu pământul şi de a crea un loc nou acolo unde lucrul acesta ar fi fost posibil. Astfel se explică îndepărtarea lor de centrul spiritual al Ierusalimului, teama lor faţă de oraşe, tropismul care-i împinge irezistibil spre pământuri noi: pământurile sălbatice nelocuite19. O (re)naştere adevărată nu-şi putea găsi locul decât într-un „altundeva" nelocuit de idee, nedeflorat de povestirea întemeietoare. Totuşi, în acelaşi timp, această povestire hrănea actul de pionierat, îl iriga, îl ghida, îl înrădăcina într-un pământ care până atunci nu era cunoscut decât de el.

Pentru unii, de fapt, pământul lui Israel rămâne în mare măsură o idee. Acesta a fost, de exemplu, cazul lui Ahad Ha-Am, care a susţinut caracterul impracticabil al idealului pionierului, din cauza prezenţei arabe, şi, care, din punct de vedere politic şi economic, prefera America. Dar acesta este şi cazul pionierilor înşişi, căci ei îşi găsesc forţele necesare pentru a reînnoda legătura cu pământul, în primul rând în idee. Prin Biblie, aceşti noi cuceritori intră în stăpânirea teritoriului lor. Astfel, ei caută să regăsească urmele unor aşezări ebraice antice în spatele numelor arabe ale satelor. Pionierii, apoi nativii care le urmează, refac blazonul Bibliei aducând-o din nou în centru, făcând din ea o sursă de inspiraţie. Ei se despart astfel de secole de tradiţie religioasă exilică, focalizată pe Talmud şi pe studierea lui, şi inventează o religiozitate laică, îndreptată spre Scriptură. Biblia intră în programele şcolilor comunităţii evreieşti palestiniene.

David Ben Gurion însuşi nu se considera doar un om politic, ci şi un propagator al Bibliei. După părerea lui, doar un evreu care trăieşte pe pământul lui Israel şi-l lucrează poate cu adevărat să înţeleagă Scriptura20. Doar o familiaritate intimă cu specificitatea geografică, climatică şi istorică a acestui pământ, doar experienţa trăită a legăturii cu el ofereau mijloacele unei înţelegeri clare a textului. Pentru Ben Gurion, Biblia nu este doar sursa unei filosofii, a unei etici evreieşti sau a unui

umanism universal, nici doar un document învestit cu autoritate ştiinţifică asupra pământului şi a locuitorilor lui. Ea este numitorul comun al construcţiei unui stat evreiesc înnoit. Ea este în măsură să slujească unitatea poporului evreiesc întors pe pământul lui. Este o furnizoare de eroi. Ea ne învaţă viitorul naţiunii evreieşti.

Se dau vechi nume ebraice noilor implantări. Această ebraizare este o răscumpărare, o mântuire. însă ea contribuie totodată la asigurarea primatul limbii şi al cuvântului, aşadar la deteritorializarea, la luarea în stăpânire a pământului de către nume. Astfel, în Neghev, regiune deşertică, lipsită de o tradiţie istorică în stare cu adevărat să ofere vreo inspiraţie, între 1949 şi 1950, s-au dat nume ebraice la aproximativ 533 de locuri şi aşezări geografice, între Eilat la sud până la linia Ein Ghedi-Gaza la nord21.120 erau nume istorice, 50 nume de personaje biblice. Pentru restul s-au tradus nume arabe sau li s-a atribuit acestora o formă ebraică, după criterii de proximitate fonetică. S-au tradus, de asemenea, din arabă numele unor structuri topografice, ale unor plante, animale, într-un cuvânt, numele a tot ce era legat intim de pământ şi de peisaj. Limba Bibliei, limbă înviată, răscumpăra şi sfinţea astfel tot ce nu putea fi inclus în continuitatea istorică. Ea purifica pământul, asigura cucerirea lui prin numire, ca şi cum cucerirea lui fizică nu era de ajuns. Numele transforma astfel locul în text.

într-un asemenea proces, Biblia reprezintă, fireşte, un ecran care ascunde; ea împiedică, în mod paradoxal, un contact spontan. Noi povestiri se suprapun povestirii iniţiale, recreează un teritoriu care este departe de a fi despărţit de pământul mitic. Născut din Carte, patriotismul sionist a fabricat la rândul lui alte cărţi, a produs alte lecturi pentru a susţine mitul primordial al pământului, şi, totodată, pentru a baliza teritoriul, atunci când nu era încă decât proiect. Teritoriul însuşi a fost la rândul lui cu totul impregnat de aceste povestiri, pătruns de această profunzime istorică şi spirituală, care avea să devină o parte integrantă a lui. Această întrepătrundere a istoriei şi

a concretului ţese întreaga istorie a pământului lui Israel începând cu ultimele decenii ale secolului al XlX-lea. Ea a modelat şi percepţia pe care societatea israeliană, inclusiv cea din zilele noastre, o are despre ea însăşi. Literatura, cinematograful, cântecul, afişele, istoria, geografia, arheologia, cărţile de şcoală, totul a conspirat la această recucerire conceptuală a pământului.

Miturile în ajutorul pământului

Evocarea literară a lucrătorului evreu într-o colibă de lemn, mâncând pâine arabă înmuiată în ulei de măsline, subliniază trei schimbări: el este un lucrător, este adevăratul fiu al pământului, şi nu mănâncă în manieră evreiască22. Măslinele verzi, uleiul de măsline şi brânza albă, ceremoniile de bun venit ale populaţiei locale, *kefieh*-urile dobândesc un statut semiotic primordial. Adoptarea unor elemente din cultura beduinilor şi a felahilor de către membrii diferitelor valuri de emigraţie evreiască în Palestina traduce de asemenea influenţa normelor romantice ale secolului al XlX-lea, precum şi stereotipuri care confundă, de exemplu, veşmântul beduinilor cu cel al strămoşilor biblici. Gravurile, ilustraţiile consolidează această influenţă. Beduinii oferă un model gata de folosire, capabil să genereze o atitudine pozitivă faţă de unele elemente care, în cele din urmă, vor fi identificate cu realitatea populaţiei şi a peisajului. Europenii neevrei, care vizitează regiunea în secolul al XlX-lea, făceau consideraţii asemănătoare. Faptul că imigranţii au reluat pentru ei această privire occidentală asupra Orientului nu este deloc surprinzător, de vreme ce ei adoptaseră deja multe prejudecăţi occidentale asupra evreilor înşişi: că sunt lipsiţi de rădăcini, slabi din punct de vedere fizic, că nu iubesc munca manuală, că sunt străini de natură etc. Aceste generalizări şi identificări erau, firește, lipsite de o bază trainică. Ele le permiteau totuşi sioniştilor să preconizeze trecerea, prin agricultură, de la evreul diasporic la evreul nou. în plus, la sfârşitul Primului Război Mondial, după ce au muncit din greu la faţa locului, sioniştii mai cred că vor putea crea un cămin naţional

evreiesc în Palestina, fără să determine o mare împotrivire din partea arabilor23. Conform unei teorii în vogă pe atunci, felahii nativi nu erau de fapt decât descendenţii vechilor evrei, convertiţi cu forţa la islam de către cuceritorii musulmani. Unii lideri sionişti credeau posibilă asimilarea lor sau efectuarea unei acţiuni de prozelitism printre ei. Această dorinţă de integrare a populaţiilor neevreieşti din regiune era strâns legată de aceea de creare a unei noi identităţi ebraice. Cucerirea Palestinei presupunea nu doar stăpânirea spaţiului, ci şi a timpului. Beduinii erau percepuţi ca adevăraţii copii ai acestui pământ şi, totodată, ca o populaţie

„inferioară" şi „sălbatică". Coloniştii sionişti erau acolo pentru a regenera pământul care aparţinea acestor oameni a căror hrană, veşminte, atitudine, muzică exprimau curajul şi, totodată, loialitatea, rădăcinile şi o „primitivitate" pusă în valoare. încercând să le semene, pionierii îşi însuşeau cu adevărat un pământ pe care nu-l cunoşteau decât prin idee. Şi invers, să regenerezi acest pământ prin munca evreiască era un alt mod de a ţi-l însuşi regenerându-te tu însuţi. Scriitoarele din primul val de imigrare în Palestina, precum Hemdah Ben Yehuda sau Nehamah Pukhachewsky, predicau şi ele în acelaşi sens, în favoarea unei dezvoltări a colonizării şi a apariţiei unei evreice moderne şi eliberate, în acest cadru nou24. Pământul şi oamenii lui sunt împodobiţi cu toate virtuţiile antice şi noi. Pământul care a început totuşi să fie călcat rămâne mereu un Pământ al făgăduinţei în stare să-l metamorfozeze pe bărbat şi să elibereze femeia.

Personajele literaturii „realiste" optimiste care se dezvoltă în paralel cu pionierismul sunt în mod firesc creditate cu calităţile valorificate ale eroilor biblici25. Ele sunt în perfectă comuniune cu natura, privesc spre viitor, sunt desăvârşite din punct de vedere uman. Tinerii eroi ai unui Zeev Yavetz, din nuvelele sale *Excursie în ţară* (1891), *Lăncile care au devenit fier de plug* (1893) etc., traversează adesea locurile biblice în marşuri care le permit să intre în contact cu natura patriei mamă.

Descrierea peisajelor palestiniene îşi asumă o funcţie lirică de idealizare a pământului, conferind un sens luării lui în stăpânire prin colonizare. Ea remodelează spaţiul şi timpul, le transformă în domenii imaginare, atemporale şi atopice26. Toate aceste relatări încep prin a descrie ataşamentul profund al pionierilor faţă de pământul pe care-l calcă; acţiunea nu vine decât după aceea. Scriitorii evrei palestinieni din a doua generaţie, uşuraţi de bagajul tradiţiilor literare ale Estului european, chiar în timp ce îşi mărturisesc dezrădăcinarea, exprimă o admiraţie nemărginită pentru acest pământ care le oferă un sentiment de ancorare şi de apartenenţă. Astfel Meir Wilkanski, în *Epoca imigrării* (1935), evocă în termeni aproape profetici experienţa mântuitoare pe care a dobândit-o pe acest pământ nou sub cerul şi în limba acestuia. Punere în scenă naivă a pionierismului, această literatură care prosperă în anii 1920-1930, dar şi în anii 1950 şi mai târziu, este departe de a reflecta realitatea. Ea este mai degrabă expresia entuziasmului unor tineri autori, care au hotărât să trăiască în lumea visurilor lor.

în alegerea intrigilor şi a personajelor ficţiunilor lor, aceştia răspund exigenţelor sionismului pionier şi ilustrează întrucâtva marile teme ale propagandei lui. Ei sunt percepuţi ca un membru organic al corpului naţional27. Sunt principalii creatori de mituri. De la literatura pe care o produc se aşteaptă să susţină, într-un sens didactic, încrederea noilor colonişti în faptele şi credinţele lor. Ficţiunea şi teatrul comunităţii evreieşti palestiniene de la începuturi, apoi cele din anii 1940-1950, se deosebesc prin angajamentul şi fidelitatea lor documentară, mai degrabă decât prin universalismul lor. Scriitorii din tradiţia naivă proiectează realitatea în cadrul viziunii lor, considerând că ea trebuie promovată în acest mod, şi adresează mesajul lor în diaspora pentru a face să crească visul sionist; cărţile lui Aharon Avraham Kabak, *între mare şi deşert* (1932-1933) şi Asher Barash, *Grădinarii* (1937-1938), ilustrează acest lucru. Fie că trăiesc în Palestina sau în diaspora, cititorii descoperă şi

interpretează realitatea prin reprezentările pe care le oferă această literatură. Chiar povestirile ziaristice sunt pătrunse de acest entuziasm pentru pământ şi pentru muncitorii lui şi pentru eroismul acestor noi cuceritori în faţa localnicilor. Pe atunci, viaţa era probabil mai influenţată de texte decât erau textele influenţate de viaţă.

Un alt curent literar, mai târziu şi de o natură cu totul diferită, face din pământul lui Israel unicul element al noii identităţi ebraice. Condus de poetul Yonatan Ratosh, un întreg grup de tineri scriitori, studenţi, ziarişti, „Canaaniţii", activi în timpul Războiului de Independenţă, şi dintre care unii au fost membri ai unor organizaţii clandestine de dreapta, îşi exprimă astfel vederile radicale în revista sa *Alef*, cu privire la ceea ce se aşteaptă de la o nouă cultură ebraică28. Căci ei propovăduiesc edificarea unei identităţi ebraice, fundamental disociată de identitatea evreiască, în timp ce identitatea evreiască este percepută ca fiind de natură îndeosebi religioasă, fără nicio legătură cu pământul şi cu istoria lui, identitatea ebraică revendicată de canaaniţi este după opinia lor împărtăşită de toţi locuitorii din Orientul Mijlociu, în virtutea trecutului şi a înrădăcinării lor locale comune. Naţiunea ebraică trebuie să se definească în termeni de teritoriu: ea se identifică perfect cu pământul lui Isarel, cu trecutul şi cultura acestei ţări. Şi invers, ceea ce nu are rădăcini în acest teritoriu sau care nu a fost hrănit de el, precum cultura islamică sau cultura evreiască din diaspora, nu-i aparţin în niciun fel. Foarte critici faţă de literatura evreiască din diaspora şi de discipolii ei palestinieni, canaaniţii îi acuză pe aceştia că trădează sau că ignoră valorile ebraice autentice de curaj şi de putere, legate de pământul, poporul şi istoria lui Israel.

întoarcerea la rădăcini trece printr-o călătorie iniţiatică în copilărie. Povestirea lui Binyamin Tammuz, *între Eden şi Of ir*, apărută în *Alef* relatează întoarcerea autorului la copilăria sa, care este totodată o traversare a vechii Palestine şi a peisajelor ei. Un anumit număr de alte nuvele exploatează aceeaşi temă. Pământul lui Israel

fundamentează o identitate care nu reuşeşte să se mulţumească cu pământul prezentului, recurgând la pământul copilăriei, la cel al trecutului. O insatisfacţie care cere călătoria, totuşi antiteză a înrădăcinării revendicate de ideologii mişcării. Această sete de trecut domină de regulă însuşirea reală sau simbolică a pământului, un pământ pe care, în cele din urmă, în mod paradoxal, ea îl face străin chiar celor ce-l stăpânesc sau care, precum canaaniţii, aspiră la Marele Israel.

Căci statul Israel nou creat nu avea să fie de ajuns, pământul, incomplet, fiind în continuare făgăduit. Desigur, canaaniţii nu au fost mai mult de circa douăzeci, dar influenţa lor socială, culturală şi literară în Israel a fost importantă. Culmea succesului acestora se situează în anii 1950, când poziţia lor coincide cu vederile în vogă din mişcarea sionistă într-un moment în care, după Războiul de Independenţă se aştepta o renaştere culturală, sprijinită de tineret, în interiorul noului cadru naţional. După Războiul de Şase Zile întâlnirea cu pământul Israelului „istoric” (Iudeea-Samaria) conferă acestei căutări a rădăcinilor o nouă semnificaţie. Literatura reacţionează în felul ei, dând naştere unui tip de povestiri centrate pe pământul lui Israel, scrise în ebraica vorbită, plasate în peisajul regiunii, situate în prezent şi legate de istoria acestui pământ, ca şi cum cucerirea nu era de ajuns pentru a conferi o legitimitate posesiunii, ca şi cum textul trebuia să vină iarăşi în ajutorul ei. Textul este prezent înainte de cucerire şi după ea.

Afişele partidelor de stânga şi de dreapta din Palestina, în timpul răscoalelor arabe din 1936, cheamă la acţiune. Acţiunea evreului ca pionier, pusă în valoare în mod superior, este atunci opusă pasivităţii evreieşti tradiţionale. Pentru stânga, acţiunea înseamnă consolidarea colonizării; pentru dreapta, ea înseamnă război şi răzbunare. Marea răscoală a evreilor împotriva romanilor care ia sfârşit în anii 70 cu distrugerea celui de-al Doilea Templu, răscoala lui Bar-Kochba în 132-135 şi generaţia curajoasă a primilor pionieri sionişti sunt

elogiate împreună, ca ilustrare a vitejiei trecute a poporului, ca o asigurare pentru viitor şi pentru a sluji ca îndemn pentru luptătorii acelui moment. Scopul luptei este Ţara făgăduinţei. Pentru dreapta, acest pământ aparţine în întregime evreilor şi nicio palmă nu trebuie cedată; pentru stânga, Israel este legat de el printr-un legământ veşnic. în afişe, timpul viitor nu mai este istoric, ci supraistoric; este o durată fără sfârşit în timpul căreia poporul evreu locuieşte în siguranţă pe pământul său (pentru stânga) şi fără să renunţe la nicio palmă de pământ (pentru dreapta). Identitatea naţională şi trecutul, focalizate asupra pământului şi anexate acum de partide, întemeiază astfel un mit naţional, populat de eroii de ieri şi care devine mit de partid pentru acţiunea în prezent.

în cântecul ebraic palestinian dinainte de independenţă, pământul şi peisajul sunt un tot. Cadrul lui preferat este colonia agricolă. El se adresează atât elevilor, cât şi muncitorilor, însoţeşte marşul şi munca. Centrat asupra acestui loc important al pionierismului, el se desprinde foarte repede din diaspora, căreia îi trimite din nou imaginea idealului local. Ataşamentul faţă de peisaj ocupă aici un loc central29. în producţia sa anterioară anului 1967 cântăreaţa Naomi Shemer, moştenitoarea acestei tradiţii, glorifică pământul lui Israel prin intermediul figurii excursionistului şi a celei a ostaşului, evocă nerăbdarea şi temerile tinerei îndrăgostite care îşi aşteaptă iubitul militar, munca şi amintirile generaţiei de constructori. Ulterior, cântecul ei capătă o întorsătură mai ideologică, evoluţie deja vizibilă în *leruşalaim şei zahav* („Ierusalimul de aur”), scris totuşi înainte de Războiul de Şase Zile. Tonul devine solemn: pământul nu mai este reprezentat de culorile, de florile sau de fauna lui liniştită, el este de acum înainte partea lui David, moştenirea fiului lui Iesei. Astfel, chiar după legitimitatea conferită de întemeierea unui stat, chiar după victorie, legitimarea prin Textul fundamental se dovedeşte întotdeauna necesară. în cântecele ei cele mai târzii, Naomi Shemer alunecă spre o tonalitate pseudomistică, aproape mesianică. Odată cu

cucerirea, în 1967, a centrului Israelului antic, chemarea sacrului se face astfel din nou auzită. Ca şi cum pământul real, şi în sfârşit posedat, ar fi mereu condamnat să scape realului. De atunci, în aceste cântece, pământul lui Israel cel autentic, pământul lui Israel cel proslăvit nu se mai arată pe teren, la suprafaţa fiinţelor şi în peisaj, ci în profunzimile sale ascunse. Această evoluţie a cântecului lui Naomi Shemer este în consonanţă cu cea a întregii societăţi evreieşti palestiniene, apoi israeliene. în mod ineluctabil, se pare, se alunecă astfel de la concret spre abstract, de la cotidian la solemn, pentru a cădea în sfârşit în apocaliptic. Dacă ascultăm bine producţia unei asemenea cântăreţe ale cărei teme şi longevitate sunt semnificative, observăm că peisajul însuşi nu apare ca o realitate, ci ca un înlocuitor al realităţii. Nu simţim aici nici cea mai măruntă confruntare adevărată cu el, nicio adeziune. Peisajul nu mai este aici decât o carte poştală. Realitatea pământului este filtrată de Text, care nu o suportă. Textul îşi este suficient sieşi, în timp ce realitatea are nevoie de el pentru a exista. Textul precede pământul, îl creează şi îl ocultează.

Cultura nativilor proslăveşte totuşi contactul cu pământul. Nu din întâmplare nativul însuşi este desemnat prin termenul ebraic *ţabar* (sabra), derivat din arabă, însemnând literalmente „cactus". Plantă ieşită dintr-un pământ ingrat şi rebel, emblematică pentru un peisaj căruia sioniştii vor cu orice preţ ca evreul nou, înrădăcinatul prin excelenţă, să-i devină parte integrantă, cactusul o plantă spinoasă, dă fructe cu miezul moale. Plantă de locuri aride, totuşi, a deşertului, a acestui „neloc" prin excelenţă, a locului revelaţiei Cărţii... Sabra ar fi oare, aşadar, în pofida sau chiar datorită numelui pe care-l poartă evreul „nelocului", al căutării nesatisfăcute a unui pământ locuibil, al acestui pământ care l-ar ţine în sfârşit de picioare şi ar putea de asemenea să-l împiedice să privească în sus? Aşteptarea totuşi era uriaşă, iar dorinţa de ancorare puternică. Nu a scris oare poetul contemporan Şaul Cernihovschi: „Omul nu este decât o

bucăţică de pământ/ Omul nu este decât reflectarea peisajul patriei sale.”? Trebuia cu orice preţ ca Pământul făgăduinţei să devină patrie mamă. Nu numai că pionierii răscumpără peisajul, dar ei vor în plus ca acesta să le hrănească copilul, să-i lege de pământ într-un contact cu adevărat carnal şi nu abstract. Cum să satisfaci totuşi o asemenea exigenţă când straturile acumulate ale unei sedimentări simbolice, îmbogăţită de sioniştii înşişi, aceşti laici religioşi, continuă să se interpună între pământ şi om?

Plimbările pe jos sunt considerate o activitate educativă esenţială. Vestitul *ţiul* (plimbare, excursie), singurul capabil să te facă să cunoşti complet ţara şi să stabileşti un contact direct cu natura ei, se erijează într-o adevărată practică rituală, cu mult înainte de crearea statului. Şcolile şi mişcările de tineret îi acordă foarte devreme un loc important, dezvoltând îndeosebi obiceiul excursiei anuale. în anii 1950, este întemeiată Societatea pentru Protecţia Naturii din Israel. Ea este întrucâtva echivalentul israelian al curentelor verzi europene30. Reuneşte israelieni de tendinţa politice diverse, preocupaţi de calitatea vieţii şi de prezervarea moştenirii naturale şi istorice a ţării. Ea oferă un învăţământ de geografie şi de ştiinţe ale naturii, asigură servicii şi prestări diverse în materie de turism, de cercetare şi de protecţia naturii. Excursiile pe care le organizează ţin aproape de un ritual naţional. „Uniforma” ghizilor pe care-i foloseşte o aminteşte pe cea a oamenilor organizaţiei Palmah3 şi, mai târziu, pe cea a mişcărilor de tineret. Ea le permite acestor ghizi să se simtă înrădăcinaţi în mediul înconjurător şi să împărtăşească astfel acest sentiment excursioniştilor pe care-i însoţesc. Din acelaşi motiv ei recurg la cuvinte arabe în comentariile lor, coc pâine beduină (*pită*) în aer liber, prepară o băutură caldă pe bază de ierburi, relatează auditoriului lor poveşti preluate din folclorul beduin. Beduinii sunt totuşi poporul deşertului şi iniţial nomazi. Dar imitând modul lor de viaţă, pus deja în valoare atât de mult de primii pionieri, ghizii şi excursioniştii israelieni îşi creează impresia că sunt fixaţi pe acest pământ pe care-l

străbat în toate sensurile. Tot un *no man's land*, ca pământ de apartenenţă, şi tot călătoria ca semn al ancorării? în perioadele de tensiune, totuşi, excursia continuă să întărească legătura cu pământul şi asigură o prezenţă evreiască în regiunile nelocuite de evrei. Ea are de asemenea scopul de a-i face să descopere pe cei care o practică prezenţa evreiască pe pământul lui Israel ca o realitate istorică globală. Excursia îl asigură pe israelian cu privire la dreptul pe care-l are pe acest pământ. Ea le dă indivizilor posibilitatea de a sublinia atât identitatea lor personală, cât şi identitatea lor naţională, precum şi prilejul de a-şi marca teritoriul. De când se practică, întocmai ca şi alte ritualuri, ea întăreşte legătura dintre popor şi pământ, îi reafirmă legitimitatea, fără să-i şteargă niciodată pe deplin ambiguitatea.

a Acronim pentru *Plugot mahaţ*, „companii de şoc" ale Haganei, organizaţie militară a comunităţii evreieşti din Palestina, în perioada mandatului britanic, nucleu al viitoarei armate a statului Israel.

O ambiguitate care, de altfel, marchează tot atât şi raportul pe care-l instaurează între cultură şi natură.

Din motive identice, geografia ocupă un loc central în educaţie. Multă vreme, geografia pământului lui Israel a rămas apanajul neevreilor, şi primele semne ale unui interes din partea evreilor pentru această disciplină datează în realitate de la activitatea lui Abraham Moşe Luncz, care, începând din 1882, publică o serie de treisprezece volume intitulate *Ierusalim*, culegeri de articole de istorie şi de geografie ale pământului lui Israel (topografie, arhelolgie, istoria comunităţii evreieşti din Palestina31. Timp de douăzeci şi unu de ani, Luncz publică şi un *Almanah al pământului lui Israel* („Luah Ereţ Israel"), destinat unui public mai larg. în 1918, la sfârşitul Primului Război Mondial, este întemeiată din nou Societatea ebraică pentru studierea pământului lui Israel şi a antichităţilor sale.

De fapt, dela începuturile colonizării, geografia este în centrul preocupărilor educative ale noului *ihuv*. Şi în

această primă perioadă, care se încheie în 1918, geografia pământului lui Israel, la fel ca şi învăţarea limbii ebraice, devine în mâinile acestor idealişti una dintre uneltele majore ale sistemului educativ32. Ea este studiată de-a lungul întregului curs şcolar: în clasele mici, ea este integrată în învăţământul general; în clasele intermediare, ea apare sub numele semnificativ de *moledet* (patria), pentru a deveni geografie propriu-zisă în clasele superioare33. Acest învăţământ se bazează pe experienţă, pe observaţia directă, pe ieşirea pe teren, pe *ţiul*, dar atât în conţinut, cât şi în pedagogie, el rămâne marcat de o puternică influenţă europeană.

A doua perioadă, care durează din 1918 până în 1948, este caracterizată printr-o politizare şi printr-o orientare ideologică mai puternică a educaţiei ebraice sioniste. Pământul lui Israel ocupă de acum înainte centrul învăţământului. Atunci se dezvoltă ideologia educativă a „cunoaşterii pământului" (*iediat ha-areţ*). Este vorba de a-l face pe copil să trăiască pământul ca patrie, atât în plan intelectual, cât şi emoţional, pentru a face din el un element esenţial al personalităţii lui. Omul nou are datoria de a trăi înrădăcinat. Această înrădăcinare este obţinută prin excursii şi învăţământul despre natură, populaţie şi istoria pământului lui Israel. Acest *moledet* sau cursul de „patrie" devine nucleul dispozitivului educativ, iar celelalte discipline îi sunt subordonate, în această epocă, încep să apară geografi profesionişti. Dar învăţământul pe care ei contribuie să-l făurească urmăreşte să ducă mai departe mesajul pionierilor sionişti. în timpul Mandatului britanic, *moledet* nu mai este doar o disciplină, ci o ideologie educativă globală. Ea se referă la aspectele naturale ale ţării, la sol, floră, faună, combinate cu istoria relaţiilor elementului uman cu mediul lui înconjurător, cum sunt formele de colonizare sau de agricultură, totul încărcat cu puternice conotaţii naţionaliste. Accentul se pune pe legătura dintre succesiunea anotimpurilor, diferitele momente ale activităţii agricole, sărbătorile naţionale şi, uneori, anumite locuri şi evenimente istorice naţionale.

Studiul în clasă este completat prin experienţe practice, precum cultura anumitor legume de sezon în grădina şcolii sau prin excursii în locuri semnificative, efectuate la date simbolice. Cursurile de „patrie” urmăresc de fapt să instaureze un raport emoţional puternic între elev şi dimensiunile spaţiale şi temporale ale identităţii colective, să consolideze dragostea copiilor pentru naţiunea lor, apoi, după 1948, pentru statul lor. Obiectivul lor esenţial este de a-i ancora solid pe tinerii evrei în pământul Palestinei, pământ al strămoşilor şi totodată locul naşterii naţiunii ebraice, patrie mamă şi loc natural al creării unei culturi materiale şi spirituale evreieşti autentice.

Pământul şi patria fac corp comun pentru a pregăti terenul întemeierii viitorului stat. învăţământul de „patrie” şi de geografie este departe de a fi o simplă transmitere de cunoştiinţe de la o generaţie la alta. El serveşte mai degrabă drept continuare a valorilor şi normelor sociale ale mişcării sioniste, fie ale aripii ei drepte, fie ale aripii ei stângi. Abia în anii 1970-1980, el dobândeşte statutul de disciplină sistematică. Iar când analizăm manualele folosite într-un secol de educaţie sionistă, întâlnim patru tipuri de autori. Este europeanul care are o privire de colonist asupra unui pământ oriental. Urmează apoi idealistul sionist, care insistă asupra întoarcerii evreilor pe pământul Patriarhilor şi asupra nostalgiei locurilor istorice şi a Textului, şi care doreşte să-i conecteze pe elevi la resturile împrăştiate ale trecutului acestui pământ pe care-l descrie ca fiind roditor, aşadar cum a fost ieri, în speranţa că imigraţia unor milioane de evrei va permite întoarcerea lui la vechea măreţie. Al treilea tip de autor, sionistul practic, care urmându-i precedentului, se leagă, şi el, de prezentul acestui pământ şi insistă asupra a ceea ce se construieşte aici sub influenţa sionismului, care are puterea de a modifica peisajul şi de a crea pornind de la nimic, subliniind adesea importanţa întoarcerii la munca agricolă şi la viaţa rurală. în sfârşit, omul de ştiinţă, care-şi elaborează manualele după criterii ştiinţifice obiective, nu apare decât târziu în decursul timpului.

în căutarea rădăcinilor, arheologia nu joacă un rol mai puţin important decât geografia. Săpăturile sunt o coborâre în adâncurile pământului, un mijloc de a te regăsi acolo, *sub* pământ, de a-i întâlni acolo pe ai tăi şi de a restabili lanţul întrerupt *pe* pământ. Arheologia ne permite să denumim locuri şi să regăsim locuri concrete în spatele unor nume încărcate cu o puternică semnificaţie simbolică şi istorică34. în anii 1930, ea este folosită în dezbaterea politică, pentru că de acum înainte este vorba să se demonstreze continuitatea implantării evreieşti în pământul lui Israel, caracterul evreiesc al zonelor pe care un plan de împărţire le-ar fi lăsat arabilor, să se confirme istoricitatea Bibliei, să se pună în evidenţă îndeosebi legătura locuitorilor evrei cu pământul lor, să se sublinieze aspectele terestre teritoriale ale vieţii evreieşti pe pământul lui Israel. Până nu de mult, cercetarea în arheologie s-a consacrat îndeosebi perioadelor în care prezenţa evreiască în Palestina putea fi lesne demonstrată35. Astfel, ea slujea la a conferi o profunzime istorică nouă implantării evreieşti modeme. Siturile care datau din perioada celui de al Doilea Templu, perioadă cheie în care Palestina rămâne centrul lumii evreieşti, în pofida existenţei unei diaspore importante, erau esenţiale din acest punct de vedere: ele furnizau simbolurile de care era nevoie. Prima săpătură evreiască a avut loc, în mod semnificativ, la Tiberiada, în Galileea, pentru că Galileea devenise centrul Palestinei evreieşti după răscoala lui Bar Kochba. Şi cu toate că arheologii şi istoricii se consacră în mod activ studierii regatului davidic, sau perioadelor celui de-al Doilea Templu, *Mişnei* şi Talmudului, ei se interesează, în schimb, în mică măsură de epocile ulterioare, un fel de paranteze în istoria poporului evreu pe pământul lui.

Altă producţie culturală esenţială, cinematografia, este fireşte şi ea mobilizată. Ea are misiunea de a explica experienţa comunităţii evreieşti palestiniene în exterior, evreilor din diaspora, opiniei publice mondiale şi de a instrui tineretul. Ea susţine eforturile constructorilor şi

transmite ceva din acest nou contact cu pământul celor ce sunt siliţi să-l trăiască de departe şi prin procură. Este un vector preferat al propagandei sioniste. Desigur, sionişţii nu sunt primii care recurg la cinematografie pentru a-şi promova cauza, naţionalismele de toate genurile au procedat la fel. întreaga originalitate a propagandei cinematografice sioniste rezultă, totuşi, din faptul că ea se cristalizează chiar pe pământ. Căci se doreşte cu orice preţ să se creadă, şi să-i facem şi pe alţii să creadă, că pământul este efectiv primordial pentru aceşti evrei proaspăt sosiţi pe un pământ doar făgăduit, încă de cucerit. Cu cât e mai puţin pământ, cu atât mai asiduă este căutarea lui. Cu cât mai puţin pământ există în concret, cu atât mai mult este reprezentat. *Pământul lui Isarel înviat*, regizat de Yaakov Ben-Dov în 1921, pune în mod ciudat accentul pe pământ şi nu pe cei ce-l răscumpără36. Nu există nicio faţă omenească doar figuri distante, oameni care nu există decât ca membri ai unui grup, într-o imagine dominată de peisaj, care este adevăratul protagonist al fimului şi oferă un context dialogului. Câţiva ani mai târziu, în 1927, *Pionierul*, de Nathan Axelrod, aşază *haluţ*-ul în centrul demersului său. Dar în *Oded rătăcind*, care datează din 1933, regizorii Haym Halahmi şi Nathan Axelrod sunt încă o dată mai preocupaţi de peisajul văii Izreel decât de chipul chinuit al personajului… în 1934, *Pionierii*, regizat de Alexander Ford laudă virtuţile spartane ale muncii acestor *haluţim*, împotriva unei societăţi de cafenea, atât de străină de aceşti oameni ai pământului. Primul film vorbit în ebraică poartă titlul *Acesta este pământul* (1935). Această operă a lui Baruh Agadati este un documentar asupra istoriei comunităţii evreieşti palestiniene, începând de la sosirea primilor pionieri în anii 1880. Ea aduce personajele într-un peisaj biblic, pune în evidenţă dificultăţile implantării lor, cheamă la adunare exilaţii. Un alt film din această epocă, *Munca*, are ca temă principală căutarea apei. El se încheie cu o victorie, pionierii mărşăluiesc împreună în spatele drapelului.

în 1935, anul legilor delà Nürnberg, un film de propagandă sionistă este proiectat la Berlin: *Pământul făgăduinţei*. Ulterior, el va face înconjurul lumii; mai este prezentat în primii ani ai statului Israel, în taberele de tranzit, şcolarilor şi imigranţilor. Chiar şi astăzi, cele mai multe dintre documentarele referitoare la istoria prestatală a Israelului se slujesc de acest film. Pământul este înfăţişat aici în termeni biblici, tineretul este un element predominant, cântecele care se aud pun accent pe legătura cu pământul, care se află la baza tuturor lucrurilor. Un pământ în declin, despărţit de poporul său, este îmblânzit de descendenţii acestui popor; el este hrănit din nou cu apă cu munca mâinilor lor, care culminează în timpul secerişului. O formulă revine în mod repetat în versiunea engleză (*The Land of Promise*), cea de „productivitate îndelung neglijată". Toate aceste realizări aşază, în realitate, în centrul demersurilor lor pământul, agricultura şi „productivizarea" pământului prin muncă. Această profundă dorinţă de simbioză între pământ şi locuitorii lui continuă, de altfel, să se exprime mult timp după întemeierea statului. într-un documentar produs în 1965, *în Ierusalim*, populaţia este prezentată trăind în deplină armonie cu natura acestui oraş, pentru că, în realitate, ea face în întregime parte din el. Natura, istoria şi mitul se împletesc la infinit...

Pământul istoricilor

Istoria a fost de asemenea o unealtă indispensabilă pentru (re)crearea pământului. Nici aici demersul sioniştilor nu constituie deloc o excepţie: multe alte popoare au solicitat astfel istoria şi se cunoaşte roulul jucat de istorici în general pentru a făuri comunităţile naţionale. în acest caz, totuşi, nu este vorba doar de a proslăvi trecutul unui popor, de a-i lăuda faptele de vitejie, de a desena harta locurilor memoriei sale. Istoriografia sionizantă se organizează de fapt împrejurul unui teritoriu naţional, a cărui comunitate naţională a fost, fizic, îndepărtată timp de secole, şi unde ea încearcă din nou să prindă rădăcină. Rolul său este de a contribui la instalarea

unui popor pe un pământ care-i este străin, de a legitima această instalare, de a-i preciza contururile şi graniţele şi de a schiţa astfel eboşa unei noi identităţi naţionale. Bazată pe reminiscenţe şi simboluri de natură profund religioasă, ea se articulează totodată în jurul unei duble negaţii: negarea arabilor, un alt popor deja prezent, şi negarea diasporei, absenţă nedreaptă a poporului evreu de pe pământul său.

Din această idee trebuia să (re)nască pământul. Nu era cu putinţă negarea frontală, abruptă, a arabilor şi a palestinienilor, care erau totuşi acolo şi stăpâneau o mare parte a pământurilor. Trebuia mai degrabă să fie amintită prezenţa evreiască foarte de timpuriu, din noaptea timpurilor, şi afirmată fără întrerupere. Primatul, vechimea şi continuitatea puteau conferi legitimitate cuceririi şi repopulării de moment. în termeni spaţiali, iudeitatea trebuia văzută ca fiind legată în mod firesc de Sion şi, în termeni temporali, ca o entitate continuă şi veşnică. Nu era de ajuns să cumperi terenuri: mai trebuia să ţi le însuşeşti şi să interiorizezi pământul, pentru ca el să facă parte integrantă din identitatea nu doar a noilor imigranţi, ci şi din cea a evreilor aliaţi încă în diaspora, consideraţi viitori colonişti sau viitori sionişti. Se cuvenea ca evreii să fie transformaţi într-o naţiune în sensul modem al cuvântului. Istoria şi istoriografia au fost mobilizate pentru a se ajunge aici. Iar istoricii angajaţi în această acţiune nu au acţionat nici măcar sub autoritatea vreunui *leadership* sau a unui regim constituit, ceea ce ar fi permis apariţia unei contraculturi. Dimpotrivă, erau ei înşişi sionişti activi, scriind istoria cu convingerile lor. Istoriografiei sioniste avea să-i revină sarcina de a stabili existenţa unei naţiuni înainte de naţionalism, şi de a demonstra unitatea şi continuitatea acestei existenţe naţionale în toate timpurile şi în toate locurile. Evreii contemporani erau urmaşii direcţi ai naţiunii ebraice antice, al cărei leagăn era pământul lui Israel. întoarcerea lor pe pământul lui Israel era, totodată, întoarcerea lor în istorie, căci, conform gândirii sioniste, exilul a fost şi un exil în afara istoriei37.

Cu sarcina pentru istorici de a (re)crea pământul reînrădăcinării. Una dintre trăsăturile marcante ale doctrinei sioniste este rolul preponderent pe care ea îl recunoaşte omului, în calitate de creator al pământului său, tot atât cât şi al destinului său: un rol divin secularizat. „Şcoala" istorică din Ierusalim, în anii 1930, încearcă de atunci să reconstruiască istoria poporului lui Israel în jurul unui centru fix: pământul lui Israel. Astfel, în 1935, la Ierusalim apar primele numere ale periodicului ştiinţific ebraic *Zion*, care şi astăzi mai este simbolul *establishment*-ului istoriografie. Declaraţia sa din deschidere afirmă de la bun început caracterul central al studiului istoric. Această revistă devine repede un mijloc de a cultiva o gândire nouă. Istoria evreiască nu era doar cea a unui grup etnic sau religios, ci aceea a unei naţiuni unice, născută pe pământul lui Israel. Sionismul avea nevoie de istorie pentru a demonstra că evreii constituiau cu certitudine o entitate şi că nu exista nicio separare între Israelul şi Iudeea antice, şi iudaismul modern.

în memoria colectivă sionistă, Antichitatea este acel moment privilegiat al istoriei, în care naţiunea ebraică se dezvoltă pe pământul ei şi se bucură de o viaţă politică socială şi culturală autonomă. Exilul este cel care aduce ruptura istorică hotărâtoare. Aşadar, istoriografia nouă reia pe seama ei articularea tradiţională Sion-exil, care corespunde cu două tipuri de trăire evreiască, clar diferenţiate. Iudaismul rabinic, totuşi, acţiona totodată asupra unor alte forme de periodizare, bazate pe evoluţia Legii şi pe succesiunea învăţătorilor ei. în plus, în perspectiva tradiţională, exista o solidaritate între aceste două concepte. Dimpotrivă, sionismul le închide într-o opoziţie ireductibilă. Pământul, ca pozitiv absolut, nu poate exista decât *împotriva* exilului, ca negativ absolut. Sionismul apare astfel ca o negare a exilului. în timp ce perioada antică este cea a legăturii cu pământul, exilul este cea a pierderii acestei legături. Antichitatea este această vârstă de aur a naţiunii la care sioniştii aspiră să se întoarcă. Aici sunt ascunse şi pot fi regăsite rădăcinile

autentice ale poporului: spiritul naţional, identitatea ebraică, limba ebraică, patria şi toate structurile unei naţiuni independente. în memoria istorică sionistă, evreii antici formau o naţiune mândră, trainic ancorată în pământul părinţilor ei. Ei cultivau pământul, îl cunoşteau, erau gata să se bată pentru libertatea lor şi, dacă era nevoie, să moară pentru ea. Frumoasă imagine romantică, construită ca o contraimagine a exilului, sursă de inspiraţie pentru timpurile noi…

Cultura ebraică laică se interesează în mod deosebit de perioada celui de al Doilea Templu care o fascinează, cu războaiele ei de eliberare purtate împotriva forţelor numeroase ale unui ocupant, cu războaiele macabeilor împotriva sirienilor, cu războaiele iudeilor împotriva romanilor. Figurile antice ale lui Iuda Macabeul sau Bar Kochba, chiar atunci când răscoalele conduse de aceştia s-au soldat cu eşecuri sângeroase, se erijează în modele istorice ale coloniştilor şi ale tineretului pionier. Dezastrul înfrângerii este ocultat, nu se reţine decât eroismul. Aceste lupte îndârjite erau dovada că Iudeea nu fusese cucerită din cauza indiferenţei sau a lipsei de patriotism, ci că, dimpotrivă, până în ultimul moment, evreii luptaseră cu disperare pentru pământul şi libertatea lor. Comemorările acestor războaie antice de eliberare tind de acum înainte să atenueze dimensiunea lor religioasă, pentru a plasa în prim plan semnificaţia lor naţională şi politică, cu care coloniştii sionişti se pot identifica. Aceştia nu au părăsit oare exilul de bunăvoie pentru a se întoarce pe pământul strămoşilor săi şi a-l elibera de un jug străin? în lumina acestor exemple antice, conflictul iudeo-palestinian capătă un sens important. Pionierii sunt mântuitorii laici de astăzi.

Sionismul se întoarce spre eroii antici, tradiţional desconsideraţi. El îi reabilitează pe zeloţi, sicari2 sau *birionimb*. Trezind o memorie adormită, el vrea să învingă exilul şi influenţa lui nefastă.

El oferă aceste exemple drept model tinerilor pionieri, marginalizându-i pe evreii din diaspora, care nu pot pretinde că au această ascendenţă eroică. Noul evreu

palestinian este o creaţie nouă: trebuie să fie înzestrat cu o genealogie conformă aspiraţiilor sale. Oare nu se desemnează el însuşi ca *ivri* („evreu”), tocmai pentru a se conecta direct la trecutul antic ebraic al acestui pământ şi pentru a se disocia, totodată, de evreul (*iehudi*) din exil? Nu mai este vorba decât de tineretul ebraic, de literatura ebraică, de limba ebraică. O ebraicitate care este rodul firesc al pământului regăsit. Sabra, nativul, este o fiinţă fără teamă sau sfială, desigur şi fără slăbiciuni, el este antiteza evreului diasporic, contrarul evreului exilic. El este evreu în sensul antic al cuvântului şi nu în cel modern. El este omul întoarcerii la pământ, al înrădăcinării. Construcţie, desigur, în mare măsură imaginară, căci cultura ebraică nouă nu s-a putut emancipa pe deplin de influenţele exilului. Noii imigranţi sufereau presiuni pentru a-şi părăsi limba şi cultura de origine şi a accepta valorile şi normele culturii ebraice noi. Faimosul *melting-pot*, care a fost multă vreme crezul sioniştilor, nu avea, firește, nimic de-a face cu multiculturalismul: dimpotrivă, el implica acceptarea unui model unic şi suveran. Iar eşecul acţiunii a fost pe măsura speranţelor pe care le stârnise.

Aspiraţiile sioniste de înnoire şi omogenitate nu au fost, desigur, fundamental diferite de cele ale altor mişcări naţionaliste a Termen provenit din latinescul *sic*, „mic pumnal”, care evocă tactica de luptă adoptată de unii extremişti evrei, în timpul procuratorului Felix (52-60), care consta în lovirea victimelor în mijlocul mulţimii cu ajutorul unor mici pumnale, uşor de ascuns sub mantie.

b în ebraică, „oameni violenţi, tâlhari”, grup de opozanţi virulenţi la Roma, în perioada celui de al Doilea Templu, care-i atacau şi pe evreii moderaţi.

sau ale altor state-naţiuni. Ceea ce atrage atenţia în cazul de faţă este zelul cu care se încearcă estomparea exilului. Ca şi cum nu ar conta decât realitatea şi continuitatea prezenţei poporului pe pământul său. Periodizarea şi reconstrucţia sioniste ale istoriei evreieşti, în mod clar selective, sunt din acest punct de vedere foarte revelatoare. Ben Gurion susţinea astfel, în ciuda oricărei

evidenţe, că triburile evreieşti nu au plecat niciodată în Egipt, că ele au rămas credincioase pământului lor, că doar familia lui Iosif l-a părăsit pe drum pentru un timp, că întemeietorul noii religii, Moise, a făurit monoteismul în deşert şi că Iosua l-a răspândit apoi printre triburile lui Israel rămase în Canaan… Interesul faţă de istoria antică a Israelului, atât de puternic în istoriografia sionistă se adaptează cu nenumărate manifestări de ignoranţă deliberate, cu privire la exilul celor zece triburi din regatul de Nord, în 722 î.Hr. sau la îndelungile perioade în care evreii, apoi iudeii, au trăit sub stăpânirea babiloniană, persană, greacă şi romană. Se va trece la fel peste cazurile de autoapărare evreiască din Evul Mediu, chiar în timpul exilului însuşi. în viziunea sionistă, îndelunga şi neagra noapte a exilului este precedată de un preexil luminos şi înfloritor (Antichitatea) şi urmată de un postexil, la fel de luminos şi înfloritor (renaşterea naţională). Din dispersare rezultă pierderea contactului cu pământul, care se află la originea unei degenerări spirituale şi politice. Exilul este pură negativitate, absenţa pământului. în această perspectivă în mod esenţial binară, întoarcerea la pământul lui Israel este, în schimb, învestită cu pozitivitate maximă, de îndată ce reînnoadă legătura cu o Antichitate ideală.

într-o asemenea perspectivă, a reduce durata istorică a exilului, perceput ca o paranteză, este o necesitate. Astfel, în opera sa monumentală în mai multe volume, *Israel be-gola* („Israelul în exil”, 1926-1966), unul dintre şefii şcolii istorice din Ierusalim, Ben-Zion Dinur, se îndepărtează hotărât de periodizarea în general admisă a istoriei evreieşti, pentru a face să înceapă exilul în secolul al XVII-lea, adică în perioada cuceririi musulmane a Palestinei. Generaţii de istorici îi vor urma exemplul. Departe de a admite, cum este cazul de obicei, că dispersarea începe cu distrugerea Primului apoi al celui de al Doilea Templu şi cu sfârşitul suveranităţii evreieşti, Dinur atribuie totodată arabilor răspunderea istorică pentru dezrădăcinarea evreilor în afara Ţării sfinte,

sionismul având drept justificare firească întoarcerea legitimă a acestui bun spoliat la primii lui proprietari. La celălalt capăt al şirului, Dinur face să pornească era înnoirii nu din epoca Luminilor sau a Revoluţiei franceze, ci din a doua jumătate a secolului al XVII-lea, din momentul crizei sabateene şi al imigrării în Palestina a lui Iehuda Hasid Halevi şi a discipolilor săi. Se ştie că sionismul se delimitează clar de febra mesianică de genul celei pe care a iniţiat-o Sabbatai Zevi. Fapt este că făcând totuşi din ea un punct de plecare, Dinur pune accentul pe această nostalgie populară pentru Sion care, după opinia lui, a precedat şi a pregătit naşterea sionismului politic. Obiectivul unor astfel de manipulări este acela de a reduce perioada exilului (de acum înainte la vreo zece secole) şi de a le prelungi pe cele în decursul cărora naţiunea a manifestat activ legătura ei cu pământul lui Israel. Pentru Dinur, punctul cel mai stabil, locul nodal al istoriei evreieşti este cu certitudine pământul lui Israel. Scrierea acestei istorii, centrate pe naţiune, tinde să demonstreze că stabilirea unui centru naţional în Palestina nu este decât consecinţa lui firească şi predeterminată. întreaga istorie evreiască este prezentată ca o pregătire a acestei ultime etape, iar aspectele care nu intră în acest calapod sau sunt considerate secundare sunt pur şi simplu şterse.

După crearea Israelului, programele şcolare sunt adaptate la presupunerile ideologice ale sionismului în versiunea lui etatistă. Manualele descriu sionismul ca pe curentul cel mai puternic şi cel mai vechi din istoria diasporei şi se străduiesc să demonstreze că, dintotdeauna, a avut loc o politică sionistă38. Dinur, ministru al Educaţiei (1951-1955) în noul stat evreiesc, responsabil de redactarea programelor, nu scria el oare că ceea ce constituie specificitatea Israelului este conştiinţa lui deosebită, devenită moştenirea întregului popor, înrudirea etnică şi comunitatea lingvistică39? Pentru el nu încape nicio îndoială că această conştiinţă a Ierusalimului, adică imaginea oraşului sfânt şi a legăturilor pe care el le întreţine cu Israel, constituie unul dintre elementele

organice ale acestei conştiinţe istorice. în literatura evreiască clasică, apoi medievală, ne aminteşte istoricul, Sionul şi Ierusalimul funcţionează ca sinonime ale lui Israel. La profeţi şi la hagiografi, ele desemnează în mod curent naţiunea. Sionul este „mama" lui Israel. Această imagine, frecventă în Talmud, se regăseşte neschimbată, ne spune el, în scrierile gânditorilor evrei din Evul Mediu. Şi integrarea acestei teme în liturghia însăşi dovedeşte în ce măsură, după părerea lui, ea face parte din conştiinţă, inclusiv din cea a straturilor celor mai populare. Ce poate fi mai firesc ca mişcarea naţională evreiască modernă să fi luat ea însăşi numele locului emblematic al naţiunii (Sion/sionist)? Orice indiciu al permanenţei unui „naţionalism" evreiesc activ de-a lungul istoriei este astfel pus la contribuţie cu pioşenie. Orice altă opţiune, mişcare evreiască a Luminilor sau soluţie nenaţională pare, dimpotrivă, o deviaţie.

în perioada etatistă, totuşi, această reprezentare a istoriei se îmbogăţeşte cu o dimensiune dramatică nouă: Şoah este înfăţişată ca dovada de netăgăduit a valabilităţii sionismului, iar întemeierea statului pe pământul lui Israel, drept ultima realizare a naţionalităţii istorice evreieşti. Ca istoric şi ca educator, Dinur a contribuit la implementarea acestui sistem. Interesul său pentru pedagogia provenită din Şoah provenea şi din dorinţa lui de a stabili clar hotarele memoriei istorice evreieşti în noul stat. Pe de altă parte, după întemeierea statului, cărţile de şcoală pun mai mult accentul, decât în epoca precedentă, asupra dreptului istoric al evreilor în ceea ce priveşte Palestina, contestându-le totodată cel mai mic drept arabilor. Retrospectiv, şi în mod anacronic, sionismul este considerat punctul de sprijin al istoriei evreieşti modeme, şi întregul curs al istoriei evreieşti este văzut pornindu-se din acest unghi: statul Israel este un *telos* al istoriei evreieşti, sfârşitul ei fericit. Discursul în vogă pe atunci face o deosebire limpede între victime şi eroi: cele dintâi în diaspora, iar ceilalţi pe pământul lui Israel. Această dihotomie se va întâlni din nou, nu doar în cărţile de

şcoală, monopol al Ministerului Educaţiei, ci şi în ritualurile de comemorare pentru Şoah. Parlamentul israelian hotărăşte, în 1951, să dedice o zi comemorării naţionale, nu doar a victimelor nazismului, ci şi a luptătorilor evrei din Rezistenţă. învăţătura istorică ce se doreşte trasă din eveniment este aceea că pasivitatea evreiască a avut consecinţe fatale, în timp ce autoapărarea şi rezistenţa evreieşti au fost expresiile glorioase ale vitalităţii naţionale. însăşi această juxtapunere a slujit să întărească ierarhia dintre Sion, loc prin excelenţă al eroismului, şi diaspora, loc prin excelenţă al suferinţei nedemne. Această proiecţie retrospectivă avea să marcheze profund şi scrierea istoriei evreieşti în diaspora, devenită vale a plângerii, sinistră succesiune de persecuţii, de pogromuri şi de asupriri. Este o inspiraţie lacrimală, care şi astăzi mai marchează munca multor istorici şi domină adesea interesul pe care evreii şi neevreii îl manifestă pentru istoria evreilor.

Fără îndoială că istoriografia sionistă nu a fost nici pe departe atât de monolitică pe cât ar putea lăsa să se creadă aceste pagini. Istoricii naţionalişti nu au fost apărătorii unei linii interpretative unice. Fapt este că, cu excepţia lui Gershom G. Scholem, specialist în misticismul evreiesc, toţi au aşezat naţiunea şi pământul în centrul studiului lor. Crearea unei naţiuni noi cerea scrierea unei istorii noi, susceptibile să aşeze în chip trainic existenţa lui Israel pe pământul lui regăsit, un pământ care s-ar fi vrut să fi fost – şi care se doreşte să redevină – veşnic evreiesc, într-o aspiraţie aproape religioasă şi anistorică spre absolut. în acest scop, istoricii s-au înzestrat cu conceptele potrivite. Astfel, se foloseşte în mod sistematic ebraicul *Ereţ Israel*, care înseamnă literalmente „pământul lui Israel", folosit pentru a desemna regiunea în *toate* perioadele istorice, inclusiv atunci când nu mai există evrei în Palestina sau teritoriul este administrat de alte puteri. Alt concept pus în permanenţă la contribuţie, cel de *alia*, literalmente „urcare", un termen care în ebraică desemnează în mod specific o mişcare migratorie efectuată

de un evreu în direcţia pământului lui Israel. Acest cuvânt este cel folosit pentru a desemna cele cinci valuri de imigraţie evreiască în Palestina, recenzate oficial de istorici, între 1882 şi aproximativ 1939. Există în ebraică un termen neutru pentru emigraţie şi imigraţie: *hagira*, dar folosirea lui este rezervată mişcărilor migratorii neevreieşti sau mişcărilor migratorii evreieşti care nu au drept destinaţie pământul lui Israel. Or prima semnificaţie a cuvântului *alia* este religioasă. Ea trimite mai întâi la perioada antică, la pelerinajele efectuate de Israel de trei ori pe an pentru a aduce ofrande şi jertfe la sanctuarul central din Ierusalim. După dispersare, *alia*, care este şi „urcarea" credinciosului la citirea Torei în timpul slujbei în sinagogă, desemnează plecarea celui care, împins de o grijă religioasă, doreşte să viziteze Ţara sfântă sau să moară în ea, pentru a fi înmormântat acolo. Asumându-şi răspunderea unei asemenea terminologii, discursul hagiografic sionist stabilea o legătură directă între realităţile prezente şi cele trecute, şi amesteca în mod indisociabil sacrul cu profanul. Orice act de imigrare în Palestina căpăta *a posteriori* o semnificaţie ideologică şi sionistă, deşi se ştie că mulţi imigranţi nu se plasaseră defel în această perspectivă, chiar dacă, cu timpul, în cele din urmă, ei au integrat în identitatea lor anumite elemente ale ideologiei sioniste.

Pentru Dinur, chiar dacă evreii au trăit două mii de ani în afara pământului lui Israel, acesta nu a încetat niciodată să formeze axul identităţii naţionale. Desigur, într-o perioadă sau alta a istoriei, alte comunităţi decât cea din Palestina au jucat un rol preponderent în lumea evreiască. Fapt este că pământul lui Israel a continuat să fie pentru toţi „un centru de autoritate". în sfârşit, şi mai cu seamă în inima şi în mintea evreilor, pământul lui Israel şi-a păstrat caracterul central de dezrădăcinat, sursa unei nostalgii ce nu poate fi stinsă. Statutul său simbolic a fost în afară de aceasta mereu sporit de o prezenţă evreiască efectivă continuă pe solul Palestinei. O prezenţă ce a depins de ajutorul financiar din diaspora şi care devenea

*ipsofacto* proiectul comun al tuturor evreilor, fie ei din interior sau din exterior. Această parte a naţiunii care s-a încăpăţânat să rămână pe pământul strămoşesc era totodată partea cea mai statornică şi mai rezistentă a acesteia.

Negarea exilului, negarea de sine într-o asemenea abordare a istoriei evreieşti nu mai rămânea loc pentru diaspora. Negarea exilului este de fapt de nedespărţit de discursul sionist. Dar, în realitate, ea începe să se exprime cu mult timp înainte, în mişcarea evreiască a Luminilor (*Haskala*) aşa cum se dezvoltă ea în Europa Orientală în secolele al XlX-lea şi al XX-lea. Aceasta răsfrânge de fapt o imagine puţin măgulitoare cu privire la viaţa comunitară tradiţională, cu evreii ei practicanţi, studiind Talmudul şi vorbind în idiş. Aceleaşi tendinţe de autoemigrare se regăsesc de altfel în lumea sefardă, când aceasta intră în faza ei de occidentalizare, în ultimele decenii ale secolului al XlX-lea. în literatura ebraică scrisă de adepţii Luminilor, studiată în şcolile evreieşti progresiste din Europa şi, desigur, din Palestina, la începutul secolului al XX-lea, exilul face figură tristă. Acest portret în negru întăreşte atitudinea negativă a tineretului sionist faţă de diaspora. Sionismul de atunci se erijează în contramodel al exilului şi în soluţie a exilului. în memoria colectivă sionistă care se construieşte în decursul timpului, exilul este locul suferinţei, al umilinţei, al fricii şi al precarităţii. Desigur, primii pionieri au sosit în Palestina în urma unor progromuri şi cu greu pot să nu asocieze persecuţia cu viaţa în exil. De aici rezultă, fără îndoială, o proiecţie a acestei memorii negative a exilului cu privire la întreaga diasporă. în orice caz, în acest climat schiţează sioniştii tipologia evreului exilic, slab şi temător, în mare măsură inspirată din stereotipele antisemite. Faţă de acest personaj, menit să-l pună în valoare pe altul, există evreul regenerat de contactul cu pământul lui Israel, înzestrat cu toate virtuţiile, eroic şi nobil. Doar pământul lui Israel reuşeşte să creeze acest om nou. Evreul din diaspora este un antimodel, şi împotriva lui se construieşte noua

identitate ebraică. Respingerea diasporei devine o temă de predilecţie în educaţie, iar evreul diasporic, îndeosebi începând din anii 1930, este denunţat ca victimă pasivă, ca obiect al istoriei mai degrabă decât ca subiectul ai activ, întrucât, la urma urmei, el este în afara istioriei.

Această respingere a diasporei stârneşte totuşi critici, îndeosebi printre membrii grupului Brit Chaloma, precum Samuel Hugo Bergmann, Gherşom G. Scholem, Martin Buber sau alţii, care nu cred că sionismul sau Palestina au puterea de a rezolva problema evreiască40.

în plus, pentru aceşti naţionalişti evrei din Europa Centrală, este o greşeală să desparţi astfel sionismul de cursul general al istoriei evreieşti. Sionismul trebuie înţeles ca o verigă în plus în lungul lanţ de lupte purtate de evrei pentru existenţa şi pentru esenţa lor. Construcţia Palestinei este un front, şi un front de primă importanţă în această mare bătălie. Pământul lui Israel este chemat să devină un far pentru iudaismul din diaspora şi centrul creator al renaşterii evreieşti. Puternic legaţi de aceste aspecte precise ale operei sioniste, fideli unei inspiraţii care poate fi făcută să urce până la Ahad Ha-Am, unii dintre aceşti oameni resping totuşi ideea unui stat evreiesc din cauza unor considerente practice şi, în primul rând, din cauza problemei arabe. Pentru Bergmann, „faptul că întreaga diasporă construieşte pământul lui Israel prin propriile sale eforturi îi asigură pământului lui Israel una dintre principalele surse de influenţă asupra diasporei41”. După opinia lui, centrul evreiesc din Palestina nu trebuie edificat pe socoteala diasporei sau a forţelor ei creatoare.

Pe de altă parte, atât Ahad Ha-Am, cât şi Gordon observaseră vitalitatea extraordinară de care a dat dovadă poporul evreu pe tot parcursul istoriei sale în diaspora. Simplul fapt al supravieţuirii lui constituie o atestare suficientă în acest sens. Ahad Ha-Am formulase o versiune moderată a negării diasporei, făcând distincţia între o negare subiectivă a exilului, expresie a insatisfacţiei a „Alianţa păcii”. Grup activ la sfârşitul anilor 1920 şi la începutul anilor 1930.

personale, generate de viaţa în exil şi de imperfecţiunile acesteia, şi negarea sa obiectivă, legată de faptul că, întrucât emanciparea demolase zidul protector ce o înconjura, diaspora se afla în mare pericol de autodizolvare. Ahad Ha-Am prevedea de fapt că evreii din diaspora vor trage foloase de pe urma influenţei pozitive exercitate de centrul spiritual din Palestina. în ceea ce îl priveşte, Gordon vedea în exil mult mai mult decât condiţia poporului evreu; era vorba şi de cea a individului şi de cea a umanităţii. Era vorba de fapt despre experienţa existenţei umanităţii. Aceste analize nuanţate şi complexe ale exilului şi ale necesităţii relative a negării sale nu s-au bucurat totuşi de adeziunea partizanilor sionismului politic, şi mai ales ai sionismului practic. Din punctul de vedere al pionierilor din cel de-al doilea şi cel de-al treilea val de emigrare, succesul acţiunii sioniste în Palestina depindea în mod evident de concentrarea tuturor energiilor naţiunii doar în această ţară.

Negarea diasporei intra totuşi în contradicţie cu afirmaţia sionistă a unei continuităţi istorice făcând legătura dintre vechii evrei şi evreii actuali. Ea căpăta aspectul unui fel de ură faţă de sine. Pionierii înşişi proveneau din această diasporă pe care se străduiau să o repudieze. Ei nu puteau să-şi şteargă cu atâta uşurinţă trecutul lor, mai ales într-o ţară care, prin forţa lucrurilor, urma să devină o ţară de imigrare, respectiv o ţară în care fiecare sosea împovărat de bagajul propriei sale culturi din diaspora. Negarea exilului sau a *condiţiei* de aflare în exil (*şelilat ha-galut*) a căpătat adesori forma unei condamnări a *evreilor* ce trăiau în exil (*chelilat ha-golă*). De aici a rezultat că nici chiar cenzorii cei mai virulenţi ai diasporei nu s-au situat de partea unei despărţiri totale de aceasta. De fapt, la începutul secolului al XX-lea, cărţile de şcoală şi manualele încă mai consacră o parte importantă istoriei diasporei. Profesorii înşişi provin din exil. Sunt studiate încă operele istoricilor Dubnov şi Graetz, primul reducând naţiunea evreiască la o entitate culturală, cel de al doilea văzând în ea o entitate culturală şi spirituală. în aceasta nu

era nimic extraordinar, întrucât alţi precursori ai istoriografiei evreieşti, precum Marcus Jost, în secolul al XlX-lea, susţinuseră că percepţia pe care evreii o aveau despre propria lor identitate varia de la un loc la altul şi că istoria comunităţilor evreieşti fusese modelată de percepţia ţărilor în care erau implantate şi de atitudinea societăţilor gazdă. Jost considera că pământul lui Israel nu jucase vreun rol deosebit în istoria evreilor – cu excepţia acelora care locuiseră acolo ei înşişi, în timpul unor regimuri neevreieşti. Abraham Geiger, contemporanul său, părintele mişcării reformate, susţinea o poziţie asemănătoare. Astfel, provizoriu, şi chiar dacă absorbea imaginea negativă a exilului, construită de literatura mişcării evreieşti a Luminilor, tineretul rămâne confruntat, în şcoli, cu viziuni asupra istoriei lui Israel puţin palestinocentrice. Lipsa resurselor pedagogice era în mare măsură răspunzătoare de aceasta. Sistemul educativ şi memoria istorică istorică ebraică au avut nevoie de timp pentru a se implanta.

Desigur, cu timpul, istoricii şcolii de la Ierusalim aveau să respingă perspectivele istorice ale acestor precursori, care, cu excepţia lui Graetz, nu-i considerau pe *evrei* ca pe o naţiune politică. Cu toate acestea, nici Dinur nici Yitshak Fritz Baer, cei doi coloşi ai acestei noi tradiţii istoriografice, nu au adoptat întru totul linia dură a militanţilor sionişti cu privire la diaspora. Ei s-au străduit să creeze totuşi o legătură solidă între trecut şi prezent şi să pună în lumină raportul dialectic dintre memoria evreiască şi istoria evreilor în era modernă. Va trebui să aşteptăm cea de-a doua generaţie de istorici ai şcolii de la Ierusalim pentru ca tendinţele palestinocentrice ale predecesorilor lor să fie întărite în mod durabil, şi acest lucru pe seama istoriei exilului. Cultivată un timp îndelungat în continuare, imaginea negativă a diasporei va marca totuşi un nou recul mult mai târziu, în cărţile de şcoală publicat după 1967, într-un moment în care va scădea de asemenea insistenţa cu privire la munca agricolă productivă şi la meritele vieţii comunitare42.

Acest ultim reviriment s-ar datora, se spune, marilor schimbări intervenite în exprimările culturale ale societăţii israeliene, însoţite de o renaştere a sentimentelor religioase, un alt mod de a percepe Şoah, şi o erodare intensă a moştenirii sioniste socialiste.

Astăzi, privind lucrurile mai de aproape şi în pofida acestor variaţii ale atitudinilor, teritoriul central, respectiv „autarhic", construit atât de sionişti, cât şi de istoricii sionişti, pare în mare măsură imaginar şi puţin legat de realităţile istorice, politice sau economice. Perenitatea sistemului israelian depinde încă, cel puţin în parte, de existenţa unei diaspore43. Evreii care continuă să trăiască în afara Israelului sunt totuşi percepuţi ca evrei de dispersie (*iehudei hatefuţot*). O astfel de concepţie lasă să se înţeleagă cu claritate că statul Israel este centrul iudaismului mondial şi că evreii din străinătate sunt definiţi prin raportul lor cu acest centru, şi implicit ca periferie. Israelul consideră diaspora ca *hinterlandul* său, ca o sursă de susţinere umană, economică, politică şi morală.

Dar statul evreu este o ţară mică, chiar dacă în el se includ teritoriile ocupate. Fără a ocupa cu adevărat loc printre marile puteri, el este plasat printre ţările occidentale importante. Acest lucru nu se datorează câtuşi de puţin bogăţiei resurselor sale naturale sau umane. Forţa şi poate existenţa Isarelului sunt tributare unei diaspore solide, bine integrate în sistemul social-politic local. Lucru la care trebuie să se adauge, bineînţeles, ajutorul economic acordat de această diasporă şi sprijinul politic american, care garantează poziţia Israelului pe eşichierul internaţional. Şi invers, iudaismul mondial acordă, în construcţia identităţii sale, un loc special existenţei Israelului, în care vede un ajutor moral, dar desigur nu de felul celui imaginat de sionişti. Legăturile afective sunt mai curând cele care îi unesc pe evreii din diaspora şi Israel. Din acest punct de vedere, statul evreu este primordial pentru ei, dar el nu constituie nicidecum centrul de greutate pe care şi-l imaginaseră constructorii

lui.

Bazată în mare măsură pe denigrarea statutului diasporei ca sursă autonomă de valori evreieşti, negând capacitatea acesteia de asigurare a supravieţuirii poporului evreu şi considerând statul ca avangarda naţională şi culturală de care depindea totul, ideologia sionistă nu putea face altceva decât să genereze dificultăţi şi tensiuni referitoare la dimensiunea simbolică a relaţiilor care se formau între Israel şi evreii din străinătate44. Pe parcursul anilor, aceste tensiuni s-au micşorat o dată cu erodarea, printre conducătorii sionişti, a doctrinei de negare a exilului, şi, mai ales, în funcţie de necesităţile conjuncturale. Existase, pe de o parte, o aspiraţie şi, pe de altă parte, o realitate, care au fost mult timp trecute sub tăcere. Miturile fuseseră necesare pentru crearea acestui teritoriu: ele fuseseră întotdeauna cele de *alma mater*.

Pentru a crea aceste mituri şi pentru a le susţine, a fost, bineînţeles, necesară înlăturarea sau rescrierea anumitor fapte istorice, care nu se potriveau cu revendicările identitare şi naţionaliste. Astfel, până în anii 1930, fenicienii şi istoria lor nu au avut loc în imaginea trecutului antic al Israelului menţinută de conştiinţa naţională evreiască modernă45. Anumiţi autori îi prezentau iniţial pe cananeeni şi fenicieni ca popoare duşmane ale evreilor şi istoriografia evreiască s-a consacrat timp îndelungat sublinierii diferenţei esenţiale existente între culturile cananeeană şi feniciană şi cea a poporului lui Israel. Dar, în anii 1930, evreii, cananeenii şi fenicienii au redevenit utili pentru diferiţi mediatori preocupaţi de a oferi reprezentări istorice ale trecutului susceptibile să inspire viitorul. Căutând să atragă atenţia, în sânul mişcării sioniste revizioniste, cu privire la necesitatea unei forţe maritime, un grup de tineri solicită modelul fenician. în această prezentare imaginară glorioasă a imperiului maritim fenician, evreii apar ca parteneri egali. însuşi Ben Gurion împărtăşeşte această viziune istorică, inventată integral. Acest mit, ridicat la nivel de adevăr istoric, urma să contribuie la dezvoltarea

unei conştiinţe a Mării Mediterane în spiritul pionierilor. Căci sionismul considera Marea Mediterană mult mai mult decât graniţa apuseană a teritoriului Israelului, şi anume extensia sa naturală. Lăsând să se creadă că strămoşii Israelului participaseră la una dintre cele mai fascinante aventuri maritime din Orientul Apropiat antic, se submina teoria lui Ernest Renan, conform căreia evreii erau un popor din deşert, lipsit de imaginaţie şi inapt pentru o existenţă naţională. în momentul în care fenicienii au redevenit inutili pentru revizionişti în interpretarea istoriei evreilor, aceştia au renunţat la ei fără rerauşcări. Căci de acum înainte se dorea să se arate că poporul Israelului se dezvolta în cadrul unei reacţii faţă de mediul său înconjurător. Cooperarea dintre evrei şi fenicieni nu mai prezenta nicio importanţă…

Ultimele momente ale istoriei antice a Israelului sunt însoţite în schimb de o semnificaţie deosebită. Predarea fortăreţei evreieşti Massada, în 74, care atrage după sine sinuciderea colectivă a populaţiei asediate, şi revolta catastrofală din 132-135 sunt astfel pur şi simplu asociate cu valorile unui eroism activ, fără a se ţine seama de aspectul întunecat al evenimentelor şi de deznodământul fatal. Rezistenţa armată opusă duşmanului este considerată o victorie, fără a se ţine seama de tristul adevăr istoric. Episodul tragic de la Tel Hai, din 1920, furnizează, la rândul său, materialul unei mitologizări asemănătoare: se insistă asupra luptei crâncene a unui număr mic de locuitori împotriva unor atacanţi mult mai puternici, dar se omite menţionarea fugii celorlalţi membrii ai coloniei, singurii supravieţuitori…

între 1882 şi 1931, multă lume se interesează de cumpărarea de pământuri la El-Medieh, un sat din sud-vestul Samariei, vecin cu oraşul Lod. El-Medieh este identificat cu Modiin, localitate din Palestina unde preotul Mattathias, în jurul anului -167, a lansat semnalul unei revolte împotriva împăratului elenistic Antioh IV Epifanes, care urma să ducă la o eliberare a teritoriului naţional şi la restabilirea unei autonomii politice evreieşti46. începând

din 1911, se organizează pelerinaje la Modiin. între 1925 şi 1931, scriitori şi instituţii sioniste lucrează la „salvarea” acestui sit. în Palestina se consideră atunci că o astfel de „salvare” poate servi drept model educativ, că ea va permite să se declanşeze entuziasmul tineretului ebraic, îi va insufla spiritul eroic al strămoşilor săi şi va întări legătura dintre poporul evreu şi patria sa. Modiin capătă astfel o dimensiune mitică, valoarea unui simbol naţional şi devine destinaţia unui pelerinaj cu prilejul sărbătorii luminilor, Hanuca. începând din 1945, aici se aprinde cărei flacără este adusă din diferite părţi ale ţării, şi, după intemeierea Israelului, ea este dusă la reşedinţa preşedintelui statului. Modiin şi cultul creat în jurul său sunt extrem de simbolice pentru aspiraţia puternică a sioniştilor de a căuta în trecut inspiraţia lor pentru prezent şi pentru acest amestec de profan şi sacru ce caracterizează miturile pe care le-au produs astfel. Ele denotă în special naţionalizarea unei sărbători religioase ca Hanuca.

De fapt, ca regulă generală, întemeietorii societăţii israeliene au atribuit un sens nou sărbătorilor tradiţionale evreieşti, asociindu-le o mitologie naţionalistă. Divinul este înlocuit de uman. Ca modele şi exaltări ale principiului de renaştere naţională, aceste celebrări, ebraizate, aşază înainte fundamentul lor agricol, ceea ce permite să se amintească şi să se sublinieze centralitatea teritoriului Israelului şi a naturii în cultura naţională. Semnificaţia lor religioasă este transferată într-o poziţie secundară şi se insistă asupra dimensiunilor conflictualităţii care se află la baza multora dintre ele. De Hanuca se pune de aici înainte accentul pe victoria repurtată de macabei asupra asupritorilor străini, mai curând decât pe miracolul micului flacon de ulei care permire resfinţirea Templului şi reluarea serviciilor divine. Purimul comemorează o salvare colectivă, rezultat al stratagemelor lui Mardocheu şi ale Esterei, care reuşesc să contracareze proiectele criminale ale lui Haman. Pastele evocă eliberarea şi renaşterea naţională sub autoritatea lui Moise şi Aaron. în această

perioadă, Israel comemorează războaiele purtate contra arabilor. Ziua de Şoah şi a eroismului reaminteşte atrocităţile naziste. Celebrări antice şi moderne contribuie la construirea şi la perpetuarea unei întregi mitologii: începând cu sclavia de Paşti până la victimizarea din ziua de Şoah, trecând prin lupta naţională (cu Ziua amintirii pentru soldaţii israelieni morţi în luptă) şi prin independenţă (cu sărbătorirea independenţei Israelului).

Teritoriul Israelului a fost astfel în mare măsură recreat prin mituri şi simboluri. Noua naştere a fost oare, din această cauză, sinonimă cu reînsuşirea?

7. PĂMÂNTUL IMPOSIBIL

O cultură a înrădăcinării

Obsesia faţă de pământ care i-a caracterizat pe sionişti nu a fost satisfăcută de achiziţia pământului sau de reconfigurarea simbolisticii sale; ea a fost însoţită şi de o respingere a oraşului. Părinţii întemeietori ai sionismului, inclusiv Herzl, nu se opuneau dezvoltării urbane în Palestina1. Coloniştii au dovedit, în schimb, indiferenţă şi adeseori ostilitate faţă de oraş. Centrul principal de interes al acestora rămânea pământul, pe care credea^ că şi-l vor putea însuşi prin muncă, până la a face corp comun cu el. Din acest punct de vedere, negarea diasporei şi negarea oraşului ţineau de o aceeaşi atitudine. Era vorba de pământul-eref împotriva exilului, şi de pământul-fli/ama împotriva oraşului, care vor permite evreului nou să devină evreul timpurilor moderne şi să cunoască, în sfârşit, înrădăcinarea.

Conducătorii efortului de colonizare se străduiau să-i împiedice pe evreii urbanizaţi din diaspora să se instaleze în oraşe îndată după sosirea lor în Palestina. De altfel, ei nu au reuşit întotdeauna să facă acest lucru. Tendinţa generală a mişcării favoriza întemeierea comunităţilor agricole, fie că era vorba de kibuţ, satul colectiv, fie de *moşav*, satul-fermă cooperativă. Deşi sectorul rural a concentrat astfel cea mai mare atenţie şi a fost condus de instituţii naţionale, nu s-au depus eforturi asemănătoare pentru dezvoltarea mediului urban. Conducătorii sionişti

nu au făcut declaraţii oficiale în privinţa politicii de urbanizare sau a precizării formelor dorite de urbanizare viitoare. Căci viitorul se afla oricum în structurile revoluţionare de implantare agricolă, nu în oraşe. Mult timp satul a dominat oraşul, nu doar din punct de vedere ideologic, ci şi politic. Se ştie, pe de altă parte, că, în literatura utopică, nu există referinţe pozitive cu privire la oraş, considerat sursă a tuturor relelor sociale şi motiv al dezintegrării comunităţilor rurale sănătoase şi fericite din epoca preindustrială.

Lipsa totală de interes manifestată de sionişti faţă de oraş era în contradicţie flagrantă cu realitatea, întrucât marea majoritate a evreilor din Palestina locuia în mediul urban. Sectorul rural nu a depăşit niciodată procentul de 30% din populaţia evreiască şi în prezent nu reprezintă decât 15%. Ponderea populaţiei rurale a început să scadă în cea de a doua parte a Mandatului britanic, ajungându-se de la 29% locuitori rurali în 1941, la 26% în 1945. Această tendinţă nu face decât să se accentueze în perioada statală, şi, începând din anii 1960, această pondere a scăzut la 18%2. Fapt este că, în faza de formare a comunităţii palestiniene nu a fost întemeiat niciun oraş nou, cu excepţia oraşului Tel-Aviv, în 1909, într-o perioadă când etosul pionier şi agricol nu domina încă integral sionismul local. Această neglijenţă ideologică nu a putut să nu afecteze dezvoltarea urbană în Israelul contemporan. Oraşul şi zona rurală s-au dezvoltat aici în direcţii opuse. Clivajul între agricultura de stânga şi oraşele de dreapta (în special Tel-Aviv) a creat condiţiile unui conflict între populaţia rurală şi cea urbană pe scena politică a ţării. Iar probleme de orice natură, materiale, economice şi sociale, au fost lăsate în suspensie.

Oraşul a fost lăsat în voia destinului său şi s-a dezvoltat sub presiunea exercitată de imigranţii care nu voiau sau nu puteau fi absorbiţi de sectorul rural, în funcţie de oportunităţile economice şi de disponibilităţile de terenuri. într-o societate caracterizată printr-o creştere rapidă, planificată şi centralizată, scoaterea în afara

planificării a unui sector esenţial al societăţii nu putea decât să constituie sursa a numeroase dificultăţi. în acest context un oraş ca Tel-Avivul s-a extins în toate direcţiile. Oraşele israeliene sunt lipsite de fapt de o imigrare urbană. Conducătorii efortului de pionierat erau mai puţin preocupaţi de ceea ce se petrecea în oraşe decât îngrijoraţi să vadă modul în care creşterea urbană atrage resursele necesare pentru dezvoltarea agricolă. Aglomeraţia urbană, magherniţele, memorabilele blocaje de circulaţie şi multe alte probleme denunţate adeseori astăzi sunt departe de a fi cu totul noi: obârşia lor datează din epoca mandatară şi din primele zile ale statului. Dezinteresul faţă de oraş a fost şi mai dur resimţit în oraşele de imigranţi, stabilite în mijlocul unor implantări colective, dezvoltate şi locuite în mare parte de veterani. Aceste oraşe de imigranţi au constituit insule de sărăcie în centrul unor zone prospere. Oraşele denumite de dezvoltare, populate tot cu imigranţi, dar mai recente, nu au continuat nici ele în mai mare măsură curentul general al societăţii israeliene; au rămas izolate, locuitorii lor cei mai înstăriţi părăsindu-le curând şi lăsând în urma lor pe locuitorii cei mai săraci.

Din punct de vedere sociologic, lipsa unei orientări ideologice în privinţa dezvoltării urbane nu a avut totuşi numai dezavantaje. Locuitorul din oraşe, lăsat în voia lui, mai puţin strivit tocmai de presiunile ideologice, a reuşit să-şi dezvolte spiritul de iniţiativă în domenii lăsate nedesluşite de pionierii agricoli. în anii 1950-1960, locuitorii din kibuţuri devin ei înşişi conştienţi de schimbările produse în societate de activităţile şi instituţiile urbane, şi încearcă să urmeze mişcarea introducând industria în satele lor şi profesionalizându-şi activităţile prin trimiterea membrilor lor în instituţii de învăţământ superior. Şi astăzi încă implantările colective se orientează spre oraşele mari – chiar dacă ele afectează o oarecare indiferenţă faţă de acestea şi continuă să domine oraşele noi implantate în vecinătatea lor. Fapt este că, în ansamblu, oraşul a fost jertfit de-a binelea pe altarul

pământului, atât de sacru şi atât de dorit.

Această venerare a pământului şi intonaţiile sale pastorale nu au dus nicidecum mişcarea sionistă la un romantism pur. Dimpotrivă, ea a pus foarte curând accentul pe progres şi modernitate, şi a depus eforturi enorme pentru a inova şi pentru a permite agriculturii evreieşti să devină competitivă. Fermierul evreu a devenit repede fermierul cel mai progresist din Orientul-Mijlociu. Recrearea pământului imaginat şi transformarea lui în realitate presupunea metodă şi planificare.

Diferitele organizaţii filantropice care şi-au asumat colonizarea Palestinei o concepeau ca pe o pedagogie al cărei obiectiv era ameliorarea morală a unei populaţii selecţionate, care putea să pună pe picioare implantări capabile să servească drept exemplu evreilor din diaspora3. Odată cu formarea Organizaţiei sioniste Mondiale, în 1879, apare o atitudine nouă, care vede în ţăranii evrei baza unei economii naţionale evreieşti autonome. Din acest moment, apare un grup de experţi constituit din specialişti în implantare, dotaţi cu talentele tehnice şi de gestionare necesare pentru realizarea unor obiective definite. Aceştia sunt primii ingineri din cadrul colonizării, primii săi arhitecţi. Ei provin iniţial din aria culturală germană, şi sunt în mare măsură influenţaţi de tendinţele care prevalează în această arie. Max Bodenheimer şi Herzl elaborează totuşi programe de colonizare pe care nu reuşesc să le pună în aplicare. în schimb, la moartea lui Herzl, în 1904, Otto Warburg, un botanist din serviciul colonial german, preia iniţiativa unui anumit număr de proiecte pentru dezvoltare şi cercetare în Palestina. Şi, începând din 1909, apare un al doilea contingent de evrei din Europa de Est, de educaţie germană, legaţi de aripa muncitorească a mişcării sioniste, care pătrund în instituţiile de implantare ale Organizaţiei sioniste.

în timp ce filantropii francezi considerau colonia agricolă drept un act moral de „regenerare”, inginerii o considerau ca un mijloc de independenţă economică şi de

reformă socială. Ei susţineau că un sector agricol avansat din punct de vedere tehnic poate să asigure o economie naţională stabilă şi sănătoasă, în măsură să absoarbă imensul proletariat evreiesc ce se formase în ultimele decenii ale secolului al XlX-lea şi care nu era bine primit în locurile sale de reşedinţă. Din punctul de vedere al sioniştilor, acest proletariat trebuia instalat pe alte pământuri. Şi în momentul când au început această reinstalare, nu s-au abţinut să sublinieze faptul că era imperativă evitarea situaţiei în care tarele societăţii industriale să se poată răspândi în noua patrie evreiească.

Inginerii s-au inspirat de asemenea din principiile agriculturii coloniale, considerând că statul era obligat să fie un agent de progres agricol. Existau totuşi diferenţe clare între colonizarea în formula germană şi colonizarea pe care o încurajau sioniştii. Germanii constituiau o putere imperialistă de control şi de exploatare a coloniilor în folosul guvernului metropolei, în timp ce sioniştii utilizau o organizaţie internaţională pentru a crea o patrie autonomă. în plus, în practica imperialistă, numai conducătorii coloniali aveau acces la cunoştinţele tehnologice sofisticate. La sionişti, în schimb, transferul de tehnologie era făcut de evrei. Se înţelege că proiectele de colonizare sioniste acordau puţină consideraţie consecinţelor pe care acestea le-ar putea avea pentru arabi. Comunitatea evreiască din Palestina voia totuşi să împartă tehnologia occidentală cu o populaţie pe care o considera drept indigenă, în speranţa că aceasta va reuşi să-şi învingă propriile sentimente de ostilitate şi în cele din urmă îi va accepta pe evrei ca pe nişte fraţi. Mulţi sionişti au fost totuşi sensibili la opoziţia arabă şi otomană în timpul ultimilor ani ai celui de-al Doilea Război Mondial. în ceea ce-i priveşte pe ingineri, ei o considerau doar un obstacol suplimentar, ce trebuia depăşit, ca şi celelalte. Examinarea împărţirii pământurilor din Palestina arată că Jewish Colonization Association (ICA), nesionistă, poseda 54% dintre domeniile comunităţii rurale evreieşti. Societăţile private controlau 27% dintre ele, iar instituţiile

Organizaţiei sioniste mondiale numai 4%4. Astfel, inginerii Organizaţiei sioniste au fost obligaţi să lucreze într-un cadru restrâns. Influenţa pe care au exercitat-o a depăşit totuşi cu mult sectorul supus în mod direct acţiunii lor şi a putut în acest fel să stimuleze ansamblul comunităţii.

La fel ca şi discipolii mişcării evreieşti a Luminilor, sioniştii asimilaseră criticile oamenilor din secolul al XVIII-lea, ce afirmau lipsa de productivitate a evreilor şi le cereau acestora să renunţe la comerţ în favoarea agriculturii şi industriei. într-o astfel de perspectivă, competenţa tehnică era un atribut esenţial al evreului de tip nou, om al pământului. în 1948, kibuţ-ul devine un slogan naţional şi un mijloc formidabil de educaţie şi de mobilizare în favoarea ideii sioniste. Şi, asemenea fermierului şi luptătorului, tehnicianul care se ocupă de cultivarea pământului este ridicat la demnitatea de sionist ideal, întruchipare a spiritului pragmatic pe care ideologia sionistă dorise să-l insufle noii societăţi evreieşti în curs de formare.

Toate aceste eforturi îndreptate în direcţia pământului, această dorinţă arzătoare de a-l rebilita şi de a-l încorpora în viaţa evreului de tip nou au reuşit oare? în ce măsură acest pământ a reuşit să-i aparţină cu adevărat, cel puţin din punct de vedere simbolic? Se putea oare asuma pământul ca patrie-mamă şi ca Pământ al făgăduinţei?

Nesfârşitul exil în literatura mişcării evreieşti a Luminilor, pământul lui Israel reprezintă un pământ râvnit, dar visat, îndepărtat şi necunoscut. Spre el se îndreaptă o privire influenţată de realităţile est-europene. Şi, invers, de îndată ce au păşit pe acest pământ, imigranţii din Europa de Est sunt cuprinşi de nostalgia ţării pe care au părăsit-o, ca şi cum pământul lui Israel nu putea să devină niciodată al lor. Chiar atunci când pământul lui Israel devine al lor, el poartă în sine exilul. Un exil în pământul lui Israel este chiar mai dificil decât exilul printre neamurile lumii... Şi totuşi, nu tocmai de la acest pământ se aşteaptă sfârşitul exilului? Când eşti evreu şi păşeşti pe pământul lui Israel,

acest lucru se face obligatoriu purtând exilul în bagaje. A fost un vis exagerat să crezi că putea fi creată o naţiune ebraică fără să ţii seamă de „ciudăţenia” pământului, acea „ciudăţenie” care avea să-i urmărească mai târziu chiar pe nativi. Căci exilul se transmite, din generaţie în generaţie. Aveau oare evreii capacitatea de a se debarasa de el, şi de a deveni un popor stabilit în sfârşit pe pământul său? Un lucru este cert în orice caz: ideea de pământ nu a încetat niciodată să domine realitatea pământului.

Numeroşi scriitori din primul val de imigrare mărturisesc dezrădăcinarea lor în noul mediu, acordându-i totuşi o admiraţie şi o dragoste nemărginite. Această tendinţă este netă mai ales în cazul autorilor din cel de-al doilea val de imigrare (1904-1914). Adaptarea pionierilor la peisajul palestinian este foarte dificilă. Acest lucru se reflectă cu claritate în scrierile acelora care trăiesc realitatea respectivă în însăşi fiinţa lor. Speranţele de regenerare şi teama de disperare produc în operele lor personaje perfect distincte5. Pe de o parte, în aceste scrieri figurează portrete glorioase de pionieri şi de eroi, iar pe de altă parte, aceste scrieri relatează destinul sumbru al unor protagonişti aflaţi la marginea nebuniei. Toate aceste opere par străbătute de un fel de incapacitate de a trece peste pragul ideii pentru a începe confruntarea cu realul. Autorii lor locuiesc în Sion, dar inimile lor au rămas în Europa de Est. Ei descriu tot orăşelul, *ştetl*, şi problemele sale, descriu soarta evreilor dezrădăcinaţi, pioşi şi totodată eretici, exprimând dorinţa de a prinde rădăcini într-un pământ râvnit şi de a construi aici o realitate nouă. De această dată, *ştetl* şi metropola europeană sunt cele care formează orizontul coloniilor, al fermei colective sau al satului levantin. Obiectul nostalgiei nu mai este, precum ieri, Pământul făgăduinţei, ci pământul abandonat. S-a trecut de la viziunea bucolică, cultivată de scriitorii din mişcarea evreiască a Luminilor din diaspora, a unui pământ ideal, cu măslini, porumbei şi pârâiaşe, la o realitate ostilă în care intelectualul nou sosit se simte exilat6.

Deprimat de duritatea noii sale vieţi, Iţak Lamdan mărturiseşte că simte lipsa căminului său european, crezând totuşi, ca şi ceilalţi scriitori, că pentru evrei nu există o altă alegere. El cântă pionieratul, se extaziază în faţa peisajului palestinian, dar nu uită totuşi să se plângă de dificultăţile existenţei în acest mediu nou, apăsat de căldură şi bătut de vântul deşertului, *hamsân*. Ne aflăm departe de primăvara veşnică şi de peisajele pastorale evocate de literatura din diaspora. Lamdan aminteşte cu nostalgie scene din trecutul său din diaspora. Ideea despre Palestina era pe atunci plăcută şi armonioasă. Alţi autori urmează acelaşi drum. Peisajele magnifice ale Palestinei ideale imaginate de ei sunt înlocuite de cele ale ţărilor pe care le-au părăsit, şi care se află, în prezent, în urma lor. Cedrii, măslinii din descrierile lor mitice cedează locul mestecenilor şi câmpurilor colorate de soare şi de zăpadă. Se evadează astfel într-un trecut perceput de acum înainte ca reconfortant, şi care este totuşi cel al exilului.

Acest sentiment al exilului reînnoit era, firește, în stare să dea naştere unui conflict cu Pământul făgăduinţei, şi să-l împiedice să devină patria mamă sperată. Chiar autorii care urmau să devină monumente ale literaturii ebraice contemporane, ca Şaul Cemihovski sau Lea Goldbeg, descriu dificultăţile întâlnirii lor cu Pământul făgăduinţei. Lea Goldberg îşi aminteşte cu nostalgie de oraşul său european dispărut. Cât despre Cernihovski, acesta încheie un poem pe tema rătăcirii, ale cărui prime versuri sunt totuşi frecvent citate ca emblematice pentru dorinţa de înrădăcinare: „Omul nu este decât o bucăţică de pământ/ Omul nu este decât răsfrângerea peisajului patriei sale7”. în ceeace îl priveşte pe Haim Nahman Bialik, poetul naţional, el rămâne poetul exilului chiar după emigrarea sa în Palestina: opera sa nu va evoca pământul lui Israel. Nostalgia pentru ţara abandonată este exprimată adeseori în elemente minuscule împrumutate de la culturile de origine. Cazacul şi ucraineanul devin, în literatura pionieratului, beduinul sau felahul, keffiyehul înlocuieşte galoşii, iar cântecul palestinian „Ce frumoase sunt nopţile

Canaanului” înlocuieşte cântecele sentimentale ale stepelor8…

Autori mai contemporani, care au fost totuşi protagoniştii activi ai Războiului de Independenţă, nu sunt scutiţi de această melancolie pentru ţara pierdută. Şi deşi Iehuda Amihai nu pierde prilejul de a-şi exprima dragostea pentru peisajul israelian şi pentru Ierusalim, oraşul natal din Germania, părăsit la vârsta de doisprezece ani, are un rol mitic în opera sa, în special în poemul *Călătoriile ultimului Benjamin din Tudela* (1963). Unii nu se mulţumesc să-şi exprime dorul de ţară: ei fac şi călătoria de întoarcere. Pentru a exorciza chemarea diasporei sau pentru a se putea ataşa în mod definitiv de pământul lui Israel, vor trebui să plece din nou şi apoi să revină… *Un oaspete pentru o noapte* (1938-1939), romanul scris de Samuel Ioseph Agnon, este astfel istoria întoarcerii unui om în oraşul său natal, Shibush, după o lungă absenţă9. în centrul acestei călătorii se află dorinţa de a regăsi şi de a face să retrăiască trecutul. Povestitorul a părăsit Shibush când era tânăr şi revine acolo după două decenii, la vârsta de patruzeci şi unu de ani, când casa lui din Ierusalim a fost distrusă şi nu mai are nici forţa, nici motivaţia pentru a o reconstrui. El se întoarce spre trecut într-o speranţă de regenerare, pentru a găsi în această întoarcere un sprijin şi a îndeplini astfel o imersiune mântuitoare. Pleacă în acest scop şi în starea de spirit în care pionierii înşişi făceau călătoria spre Palestina… Această plecare a povestitorului spre Shibush indică faptul că pământul lui Israel nu este de ajuns pentru a rezolva criza spirituală pe care o traversează. Oraşul său natal nu va fi nici el de ajuns. Trebuie oare să vedem aici expresia finită a dilemei insurmontabile a israelianului şi a evreului pur şi simplu? Reîntoarcerea personajului pe pământul lui Israel, la sfârşitul romanului, este o reîntoarcere în familie, la căminul său naţional, la sine.

Periplul eroului romanului lui Agnon ne aminteşte de călătoria aproape rituală efectuată astăzi de numeroşi tineri israelieni după terminarea serviciului militar.

Această călătorie în străinătate, care poate dura un an, a intrat în obiceiurile Israelului contemporan. Ea se termină de cele mau multe ori printr-o întoarcere în ţară. Un fenomen comparabil poate fi observat şi la israelienii care pleacă să-şi viziteze ţara de origine, datorită deschiderii pentru turismul israelian, în cursul acestor ultimi ani, a numeroase ţări musulmane sau din Europa de Est10. Este un fel de căutare a identităţii într-un loc îndepărtat din punct de vedere spaţial şi totodată temporal. Aceşti călători regăsesc rădăcinile identităţii lor israeliene, sau cred că le regăsesc, revenind la un trecut care nu este în mod direct al lor, dar care îi lămureşte cu privire la istoria lor: întorşi pe solul ţării de baştină, ei se simt exilaţi din Israel... Israel, ţară a exilului sau patrie mumă? Spectacolul oferit de aceşti *iordima* plecaţi de bunăvoie, instalaţi temeinic în Statele Unite, dar incapabili totuşi să se integreze în ţara lor de adopţie, ridică neapărat aceeaşi întrebare. Are oare pământul lui Israel nevoie de alte pământuri pentru a exista, inclusiv în concepţia nativilor săi? în ceea ce îl priveşte, naratorul din romanul *Un oaspete pentru o noapte* revine în Israel pătruns de nostalgia unei epoci în care totul va fi scăldat în unitatea creaţiei, în care numele şi forma vor fi perfect identice şi vor arăta perfecţiunea intrinsecă într-o mântuire completă. Nostalgia unui pământ redevenit Carte...

în opera lui Dvora Baron, care a trăit totuşi circa patruzeci de ani în Palestina, pământul concret, real, în curs de formare, este practic absent11. Imposibilitatea pământului este exprimată prin ocultarea sa. Pământul lui Israel în opera lui Baron este pământul lui Israel din Biblie, evocat de Talmud şi de tradiţie, şi de care sunt legate anumite practici religioase. Baron a fost format de mişcarea lituaniană *musarb*. Această mişcare a fost situată într-o atmosferă culturală în care cunoaşterea limbii ebraice era asociată cu lectura literaturii ebraice moderne şi cu activitatea politică a tinerilor. Pământul lui Baron este acela din toate sursele sale literare. Ea este sinteza Cărţii prin excelenţă şi a ideii de realizare sionistă. Scriptura

este cea care constituie puntea de legătură dintre existenţa în diaspora şi realitatea visată şi sensibilă a pământului lui Israel. Baron crede că mitul biblic este acela care furnizează cheile realităţii contemporane şi că atât sionismul din exil, precum şi cel din Pământul sfânt, au nevoie de ancorare în Carte, în afara Cărţii pământul nu este posibil.

a Literar „descendenţi”. Israelieni care au ales în mod deliberat să locuiască în străinătate.

b Literar „etică”. Mişcare iniţiată de Israel Lipkin Salanter (1810-1833), ale cărei instituţii de învăţământ urmăreau nu doar perfecţionarea intelectuală a elevilor, ci şi perfecţionarea lor morală.

Pământul-Carte este omniprezent la Isaac Bashevis Singer, Premiului Nobel pentru literatură în 197812. Cazul său diferă, desigur, de acela ale autorilor evocaţi până acum, întrucât el este scriitor american de limbă idiş, şi nu israelian, şi oferă punctul de vedere al diasporei cu privire la Israel. Opera sa arată totuşi că, şi după întemeierea statului, pământul lui Israel nu şi-a pierdut statutul de Pământ al făgăduinţei. Exilul este pretutindeni, chiar în Israel, pentru că exilul este în fiecare dintre noi. El este în fiecare evreu pentru care nu se poate încheia prin concretizarea unui stat. Singer face deosebirea netă între Ţara sfântă, Sionul spiritual, speranţa veşnică de mântuire şi statul Israel, pe care-l consideră lucrarea unui sionism laic şi realizarea contemporană a restauraţiei. Toate povestirile sale situate în Israel sunt relatate la persoana întâi de către un povestitor care prezintă afinităţi cu Singer însuşi. Locul unde se desfăşoară acţiunea este întotdeauna Tel-Aviv. Vântul deşertului suflă împrăştiind nisipul asupra oraşului, făcând viaţa de aici dificilă. Nu numai climatul, ci şi restul naturii este ostil. Povestitorului i se pare ciudat că pretutindeni se vorbeşte şi se scrie în ebraică. El percepe o tensiune distructivă profundă între rădăcinile sacre ale limbii şi utilizările ei profane. Este stânjenit de faptul că această realitate este construită de om şi nu de mesia. Pământul Israelului este deci

condamnat să rămână un Pământ al făgăduinţei? Realizările politice moderne ale sionismului au făcut ambiguă promisiunea mesianică a restabilirii Sionului. Pe parcursul îndelungatului său exil, poporul evreu visase o restaurare spirituală a Ţării sfinte biblice. După emanciparea sa, el a muncit cu energie pentru reconstrucţia materială a unei patrii politice. Ceea ce a rezultat era inevitabil bazat pe principii care i se par lui Singer mai curând profane decât sacre. El explorează câteva dintre distorsiunile sionismului laic într-o povestire cu titlul *Captivul* (traducere în limba engleză, 1973). întrucât firea umană rămâne cu neputinţă de mântuit, locurile în care trăiesc oamenii sunt în cele din urmă interşanjabile: să fii aici sau în altă parte e tot una. în *Familia Moskat* (1950), piaţa populară din Tel-Aviv, *Şouk*

*Ha-Karmel*, evocă strada Krochmalna din tinereţea poloneză a autorului. în scrierile lui Singer, pământul Israelului, ca şi Egiptul, nu este o zonă geografică, ci o condiţie spirituală. Israelianul Agnon însuşi s-a numărat de altfel printre acei scriitori foarte reticenţi văzând statul arogându-şi o dimensiune mesianică13. Ben Gurion considera că statul era mai mult decât produsul unei istorii concrete, şi anume realizarea unor viziuni profetice. Din punctul lui de vedere, evreii din Israel sa aflau în aceleaşi condiţii ca şi evreii din timpul lui Iosua! Faţă de Ben Gurion şi neezitând să i se opună, Agnon se delimitează net de acei intelectuali, istorici, cercetători şi arheologi, care şi-au consacrat timpul subiectelor la modă şi au contribuit la aplicarea unei mitologii biblice assupra realizării statului Israel modern.

Când este vorba de pământ, unii scriitori israelieni de astăzi, precum Aharon Meged, se mulţumesc să evoce marea care îl mărgineşte sau deşertul care îl înghite14. în literatura lui Meged, marea este asociată cu un sentiment de libertate, de eliberare de sub jugul vieţii obişnuite. Totuşi, în ultimii ani, ea aproape dispare, pentru a lăsa loc deşertului, simbol al libertăţii şi totodată al morţii. Deşertul este creuzetul poporului evreu. Dar el evocă şi

singurătatea, un sentiment de înstrăinare şi dorinţa de nimicire. Acest sentiment de înstrăinare faţă de pământul pe care locuieşti domină în mod ciudat opera acestui autor din generaţia Palmah. O înstrăinare în legătură cu israelitatea. Nu eşti bine acolo unde te afli şi doreşti să fii în altă parte. Mereu visezi la un Pământ al făgăduinţei pe Pământul făgăduinţei, în timp ce aceasta din urmă a devenit un pământ real. La sosirea sa în Palestina, la vârsta de şase ani, Meged a locuit iniţial într-un sat colectiv, apoi într-un kibuţ. Mai târziu, el ajunge la oraş, unde petrece până la urmă cea mai mare parte a vieţii sale. Dar în opera sa scrisă la Tel-Aviv, autorul acordă un spaţiu restrâns descrierii oraşului în comparaţie cu spaţiul pe care îl rezervă kibuţului şi satului. Şi, începând din 1965, evocarea însăşi a kibuţului cedează locul evocării satului, locul copilăriei şi adolescenţei sale. Nu lipsesc criticile la adresa acestor două moduri de viaţă. Totuşi, ele sunt omniprezente în opera autorului. La Tel-Aviv, visezi la ceea ce ai pierdut, cum trebuie să fi visat la marele oraş, atunci când te aflai încă în kibuţ sau în sat... în plus, Meged se interesează în mică măsură de structura fizică a kibuţului sau de organizarea lui spaţială. Majoritatea pasajelor în care este evocat kibuţul constituie expresia unei poziţii faţă de acesta, o apreciere a vieţii desfăşurate aici. în ceea ce priveşte satul, Meged nu furnizează niciun fel de descrieri ale peisajelor sale. El preferă să-şi pună în scenă personajele. Astfel evită să se ocupe de locul desfăşurării acţiunii. Căci Pământul făgăduinţei transcende spaţiul limitat şi numai cu această condiţie rămâne al făgăduinţei. Nesocotind legătura popor-teritoriu şi hotare, deşertul lui Meged, care aminteşte de locul ocupat de Sinai, după 1967, în conştiinţa israeliană, scapă de fantasma pământului circumscris, obiect al lăcomiei. Marea şi deşertul, precum şi amintirea nostalgică a kibuţului şi a satului, de acum înainte imaginare, permit să se evite asuprirea unui teritoriu conflictual, disputat de două popoare.

Pământul Israelului nu este imposibil numai pentru

câţiva intelectuali. Evreii ortodocşi au şi ei unele dificultăţi în a percepe o realitate fundamental nouă, dar hibridă, cum este statul Israel15, în faţa lor se ridică perfect firesc întrebarea: în ce măsură activismul modern pe scena istoriei poate coexista cu aspiraţiile metaistorice persistente şi să nu nege, prin însăşi natura sa, conceptele fundamentale ale credinţei evreieşti? Ambiguitatea se află deja în limba folosită. Ebraica a fost desigur secularizată, dar ea rămâne, totuşi împovărată de o încărcătură religioasă veche, ce se poate oricând trezi. Chiar expresia *medinat Israel* (statul Israel) este problematică. De la începutul secolului, rabinul antisionist Elyakum Shlomo Shapira din Grodno se întreba cum va putea fi tolerat un „stat Israel" fără Tora şi fără respectarea poruncilor. El a fost primul care a folosit această formulă. Herzl vorbise despre un „stat al evreilor", referindu-se la un popor concret şi la condiţia sa concretă. Expresia „Statul Israel" este în schimb încărcată de asociaţii metaistorice, teologice. Cu puţin înainte de 1920, Abraham Isaac Kook, exponent al sionismului religios, a propus o combinaţie a celor două dimensiuni, făcând din statul Israel în curs de formare scara tronului lui Dumnezeu pe pământ şi conferindu-i prin aceasta un statut mesianic şi metafizic excepţional. Este puţin probabil că aceia care, în 1948, au ales această expresie pentru a desemna noul stat au fost pe deplin conştienţi de armonicile sale religioase… Fie că este sionistă sau antisionistă, ortodoxia exprimă totuşi exigenţa lipsită de compromis a unei perfecţiuni utopice. Iar problema ei constă în a şti dacă renaşterea sionistă este numai o rebeliune, o respingere a Legământului, o înlocuire a spiritualului şi a religiosului prin terestru şi naţional sau dacă, dimpotrivă, această revenire terestră nu constituie tocmai faza pregătitoare a unei restauraţii religioase şi spirituale.

Anumiţi conducători sionişti ultraortodocşi demonizează în voie acţiunea sionistă, operă antimesianică a lui Satan însuşi. Şoah şi naşterea statului Israel fac parte, din punctul lor de vedere, din acelaşi proces:

pătrunderea finală a forţelor răului ca preludiu al mântuirii. Ei se opun cu energie dezvoltării Ţării sfinte prin mijloacele seculare lăsate în mâinile păcătoşilor. Unii dintre ei se sprijină pe o veche tradiţie medievală conform căreia sfinţenia însăşi a pământului lui Israel cere locuitorilor săi un nivel de spiritualitate deosebit de înalt. Un muritor de rând nu s-ar putea stabili pe acest pământ fără a fi expus celor mai mari pericole. Ţara sfântă este locul de reşedinţă al Evreului ideal, şi, desigur, nu a evreului mediu. Un maestru hasidic maghiar de la începutul secolului, Hayim Shapira din Munkacz, reaminteşte faptul că pământul lui Israel este destinat în exclusivitate rugăciunii şi activităţii spirituale. El se opune oricărei dezvoltări a agriculturii sau a muncii manuale acolo. La el afirmarea repetată a caracterului sfânt al pământului lui Israel ajunge la o negare paradoxală a materialităţii acestuia. Mântuirea nu poate să vină decât din cer, şi numai „luptătorii" autentici împotriva forţelor răului, adică ultraortodocşii, se pot gândi să trăiască acolo.

Atunci când este naţionalistă, aşa cum sunt „Paznicii Cetăţii" *Naturei Karta*, tabăra ultraortodoxă din Israel (cei care sunt numiţi *haredim f* consideră în mod firesc ca sigur faptul că viaţa în statul evreu este un exil. Deoarece crearea lui este o trădare a vocaţiei mesianice a poporului evreu, pentru că, realitate profund seculară, acest stat nu a pus capăt defel exilului. Intrând în regatul Torei, poporul evreu a ieşit din cursul obişnuit al istoriei. Dar mişcarea sionistă a repus în discuţie legea transcendentă care-i conduce în principiu destinul. Catastrofele care se abat asupra evreilor sunt pedeapsa pentru păcatele acestora. Şoah însăşi este interpretată ca pedeapsă pentru ispita sionistă de a încălca „legămintele" a căror respectare este impusă Israelului, de a grăbi sfârşitul, de a se răzvrăti împotriva neamurilor şi împotriva conducerii divine. în plus, sioniştii pun cu certitudine în pericol viaţa evreilor din Ţara sfântă stârnind confruntări cu arabii. Pe măsură ce sionismul îşi realizează obiectivele, tabăra ultraortodoxă antisionistă insistă asupra unei ideologii şi

unei istoriosofii a pasivităţii. Viaţa în exil devine astfel o adevărată mărturisire de credinţă.

Nici pentru ultraortodocşii nesionişti, crearea Israelului nu este sfârşitul exilului. Şi aceasta în pofida eliberării fizice şi a începutului de adunare a triburilor dispersate pe care ea a permis-o. După opinia lor, o lume care nu este în întregime mesianică este prin definiţie un exil. Acest concept acoperă de fapt pentru ei o realitate teologică şi metafizică: exilul este exilul Prezenţei divine, exilul este o lume neeliberată de păcat. în 1948, nimic nu s-a modificat în mod fundamental, nici din punctul de vedere al conducătorului hasidic, Menahem Mendel Schneerson, nici din cel al adversarului său, rabinul Eliezer Menahem Schah, şeful reţelei academiilor talmudice lituaniene, care declară că poporul lui Israel rămâne în exil până la sosirea Mântuitorului, chiar atunci când se află pe pământul lui Israel, şi că acolo nu este vorba nici de mântuire şi nici de începutul mântuirii.

„Cei care se tem, cei care tremură” (în faţa lui Dumnezeu).

Din punctul de vedere al ultraortodocşilor, nu există nimic care să deosebească Israelul de un mediu neevreiesc, deci de diaspora. Ei trăiesc exilul pe pământul lui Israel. Un exil chiar mai dificil, deoarece se află sub autoritatea guvernării evreieşti. întrucât ceea ce se credea a fi un cămin primitor se dovedeşte ciudat şi ostil. Unii merg până acolo încât îşi identifică propriile lor condiţii cu aceea a evreilor persecutaţi de neamuri şi consideră o pedeapsă pentru păcatele lor simplul fapt de a trăi astfel în exil pe un pământ al lui Israel dat în stăpânire mirenilor. Exilul în Ţara sfântă este dublu, în primul rând, e un exil general şi metafizic, absenţa mântuirii. Apoi, un exil special, în această reconstrucţie seculară a Ţării sfinte, în condiţiile unui naţionalism evreu detaşat de Tora şi de poruncile ei.

în contextul unei asemenea logici, după cum afirmă rabinul Schah, statul Israel este în cel mai bun caz o soluţie printre altele a problemei supravieţuirii poporului

evreu. Exilul şi dispersarea constituie chiar cele mai bune garanţii, de vreme ce se evită concentrarea evreilor pe acelaşi teritoriu16…

întoarcerea Ţării făgăduinţei…

Imediat după Războiul de Şase Zile şi cucerirea Ierusalimului şi a întregii Ţării sfinte în întregime, conform hotarelor făgăduinţei divine, Israelul, mai ales în pătura sa religioasă, a fost cuprins de o exaltare spirituală imensă. Poporul evreu relua deodată legătura cu locurile sale sfinte, Zidul occidental, mormintele Patriarhilor şi Matriarhelor. Acest eveniment le-a întărit multora convingerea că mântuirea era pe cale de a se înfăptui, şi a atins chiar fracţiunile cele mai antisioniste ale ortodoxiei. Cucerirea acestor teritorii „istorice” şi speranţa de a vedea aplicată acolo legea religioasă eliberau în mod paradoxal ortodoxia de legăturile sale cu statul, concept modern, repunând din nou pământul în centrul dezbaterii. Realizare a sioniştilor laici, şi deci eretici, statul ca atare nu avea nicio afinitate cu mântuirea. Pământul lui Israel, trecut de aici înainte în întregime sub suveranitate evreiască, era în schimb redat atât ereticilor, cât şi celor care respectau legea religioasă. Deşi până atunci ortodoxia considerase viaţa în Israel ca pe un exil, ea se lansează acum în acţiunea menită să păstreze teritoriile cucerite, orice restituire către necredincioşi, fie şi a unei palme din pământul lui Israel, fiind considerată ca o încălcare a legii religioase. Cu toate că ortodoxia neagă în principiu orice legitimitate a statului Israel, stat al evreilor şi ne – stat al evreilor, ea consideră totuşi această extindere a controlului evreiesc asupra întregului pământ al Israelului foarte pozitivă din punct de vedere religios.

Pământ până acum al făgăduinţei, întrucât nu era cucerit încă, domeniu al Cărţii şi al imaginarului, „teritoriile” readuc astfel Pământul lui Israel în centrul arenei politice. Vocabularul variază în funcţie de opţiunile interlocutorilor. Pentru arabi şi extrema stângă este vorba de teritoriile „ocupate”, pentru anexionişti, este vorba de teritorii „eliberate”. în ceea ce priveşte terminologia

oficială, aceasta trece de la teritorii „administrate” de armată la „Iudeea şi Samaria”17. Detaşându-se de aspectele culturale, politice şi sociale ale existenţei evreieşti, centrul de greutate al ţării se deplasează spre partea pământului, a caracterului sfânt şi a integrităţii lui18. Discursul politic anterior anului 1967 se focaliza asupra statului Israel (*Medinat Israel*). Cel de după anul 1967 se cristalizează asupra pământului lui Israel (*Ereţ Israel*)19. Primul este un concept politic, cel de al doilea un concept naţional şi religios. De aici înainte există un stat Israel şi un pământ al Israelului. Această schimbare reflectă trecerea de la o identitate selectivă, bazată pe simboluri politice la alta, bazată pe simboluri religioase tradiţionale.

Pentru ortodoxie s-a creat o breşă: ea poate găsi aici calea unei împăcări cu principiile sale. în paralel cu un naţionalism laic, întruchipat de Likuda, în anii care urmează după cucerire se a „Uniunea”. Coaliţie politică israeliană grupând, începând din 1973, mai multe formaţiuni de centru şi de dreapta în jurul partidului Herut.

dezvoltă un naţionalism religios activ. El ocupă de fapt terenul. Pământul care revine în centru este un pământ divizat. Curentele din jurul lui se organizează pe baza alternativei anexare/restituire. Mişcările pentru pace militează pentru restituire, iar adversarii lor, pentru anexare. în acest caz este vorba despre un pământ care nu este locuit de evrei, de un pământ „deşert”, ceea ce sporeşte imaterialitatea sa. Este un alt fel de pământ, care nu seamănă cu cel în care se desfăşoară viaţa israelianului. Având în vedere intensitatea dezbaterilor ce-l înconjoară şi pasiunea care le animă, este dificil să credem că e vorba doar de un simplu „teritoriu”. Este un pământ-Carte, învestit cu o sacralitate metaistorică, de cealaltă parte a timpului, dincolo de domeniul real. Toate urile şi toate speranţele, inclusiv cele mesianice, converg spre acest loc inexistent al dorinţei, mai curând simbol decât realitate. Se efectuează un fel de întoarcere la timpurile primordiale.

Cei care luptă pentru restituire resping acest pământ-Carte ca antinomic faţă de pământul pe care strămoşii au vrut să li-l pună la dispoziţie, şi unde s-au născut. Acest pământ-Carte îi readuce la Pământul făgăduinţei şi reactivează experienţa pământului imposibil.

Mişcările pentru pace îşi manifestă vitalitatea la Tel-Aviv, oraşul profan, urban, deschis spre mare, spre Celălalt, debarasat de simbolurile Cărţii. Un oraş construit în întregime în 1909, oraşul pionierilor, un oraş fără istorie. De cealaltă parte se află Ierusalimul, arenă – şi miză – a luptei pentru pământ. Oraş atât de străin pentru israelianul nereligios, unde se apropie unele de altele universuri închise, precum cartierul ultraortodox Mea Şearim, sau vechiul oraş arab înconjurat de ziduri. Numeroase îngrădituri îi amintesc evreului laic că acest pământ nu-i aparţine în întregime şi că aici trăiesc alte entităţi autohtone, în exil, aşa cum se simte şi el în exil faţă de ele.

Ierusalimul este un oraş aflat dincolo de cotidian, un pământ care îşi păstrează cu gelozie caracterul spiritual. Cucerirea Iudeii-Samariei leagă oraşul de restul Marelui Israel, de Pământul făgăduinţei niciodată cucerit până atunci. Oraşul domină de acum înainte Iudeea. Pământul mitic este acolo, pentru a potoli nevoia de Pământ al făgăduinţei, pământ ale cărui hotare sunt tot mai îndepărtate. De îndată ce pământul începe să se concretizeze, visul renaşte dintr-un pământ simbolic, pe care ne străduim din nou să-l facem concret. Parcă de teamă să nu ratăm Pământul făgăduinţei. Pentru a exista, pământul cotidian trebuie să se hrănească neîncetat cu Cartea, de unde rezultă această căutare nesfârşită a anexării simbolicului.

In această breşă pătrunde Guş Emunim („Blocul Credinţei”), întemeiat în 1974. Această mişcare extraparlamentară s-a prezentat la crearea sa ca o fracţiune organizată a partidului naţional religios20. Obiectivul său este de a pregăti grupuri pentru implantarea în „teritorii”, inclusiv chiar în centrul

populaţiei arabe palestiniene. Venirea la putere a organizaţiei Likud, în 1977, îi conferă legitimitate. Ea nu dispune doar de importante resurse umane şi organizatorice, ci îşi justifică în mod raţional acţiunea în cadrul aşteptărilor mesianice evreieşti. Mişcarea se inspiră în mare măsură din doctrina lui Abraham Isaac Kook, primul mare rabin aşkenazit de pe pământul lui Israel (1921), gânditor sionist religios original, şi mai ales din învăţăturile fiului său, Zvi Yehuda Kook, figură harismatică în care mişcarea îl recunoaşte pe conducătorul său spiritual.

Pentru Guş Emunim, ocuparea Iudeei-Samaria în timpul Războiului de Şase Zile îşi are locul tocmai în lungul proces mesianic care a început odată cu naşterea sionismului. Mişcarea dezvoltă o doctrină a caracterului sfânt al pământului lui Israel în care poporul evreu şi pământul său, în întregime, formează un tot. Acest pământ al lui Israel „complet” (*şelema*) trece dincolo de hotarele lărgite după 1967: el se identifică cu pământul Legământului, aşa cum îl descrie Facerea, iar hotarele sale sunt cele ale făgăduinţei. El include teritoriile ocupate şi în special Iudeea-Samaria, inima Israelului „istoric”. Guş face astfel o revenire la un pământ mitic şi, în cele din urmă, fără hotare, la cucerirea mereu neterminată. Pentru membrii mişcării este o datorie sacră să rămână fermi, să se opună presiunilor americane şi străine în general, să împiedice instalarea unei entităţi arabe în interiorul hotarelor pământului lui Israel şi să continue să participe la marele proces de mântuire.

Guş Emunim se prezintă drept „mişcare pentru renaşterea împlinirii sioniste”. Ea se consideră de fapt o mişcare de renaştere a sionismului istoric, mort în anii 1950-1960. Membrii mişcării se socotesc a fi moştenitorii adevăraţi ai noului *ihuv*, această comunitate evreiască palestiniană nouă, bazată pe colonizarea pământului, munca manuală şi exemplul personal. Implantările realizate de Guş ţin de cea mai pură activitate sionistă. Asemenea pionierilor din vremurile de început, adepţii

mişcării reiau lupta de răscumpărare, a pământului. Dorinţa de a pune stăpânire pe Ţara făgăduinţei primează atât pentru unii, cât şi pentru ceilalţi, indiferent de divergenţele ideologice. Prima încercare nefiind de ajuns, mişcarea Guş preia ştafeta. Oare pământul lui Israel nu este niciodată decât doar făgăduit? De îndată ce o parte a pământului este răscumpărată apare o altă parte care aşteaptă răscumpărarea. Guş se deosebeşte totuşi de predecesorii săi: pământul pe care consideră că trebuie să-l răscumpere ţine de registrul divinului, el aparţine evreilor în virtutea unei decizii divine, este pământul-Carte prin excelenţă. Pentru Guş, de altfel, problema palestiniană nu este o problemă naţională, ci o problemă a indivizilor; palestinienii nu sunt decât *gherim*, aceşti rezidenţi neevrei de pe pământul lui Israel, care, conform Torei, trebuie trataţi de poporul evreu cu toleranţă şi respect, dar atât.

De fapt, în perioada care a urmat după 1967, sionismul nu a fost în măsură să răspundă într-un mod creator problemelor ridicate de ocuparea israeliană a teritoriilor. Această paralizie ideologică a contribuit la o perenizare a statutului nedefinit al acestor teritorii, fapt care a provocat Intifada. Ea şi-a redus proporţional influenţa asupra societăţii israeliene. Sionismul s-a folosit de simbolismul religios pentru a-i readuce pe evrei în Palestina, Guş s-a folosit de acum înainte de practica sionistă în relaţia sa cu pământul pentru a conferi substanţă simbolismului Ţării făgăduinţei. Chiar până şi în concreteţea sa cea mai afirmată, pământul în viziunea mişcării Guş îşi păstra într-adevăr specificitatea sa de Pământ al făgăduinţei şi deci cea de simbol, în ce fel putea fi negociat prin urmare cu arabii un simbol, care conferea pământului, de acum înainte fără hotare, valoarea unui lucru absolut? Să te atingi de o bucată a acestui simbol, de o fâşie a acestui teritoriu, înseamnă într-adevăr neapărat să aduci atingere simbolului ca atare, şi este aşadar intolarabil…

Apariţia postsionismului

Sionismul a încetat să fie o forţă mobilizatoare în numeroase sectoare ale societăţii evreieşti israeliene, fără ca o altă ideologie sau viziune asupra lumii susceptibilă de a se bucura de un larg consens să-l fi putut înlocui ca bază de legitimare a statului. Situaţia din Israel se aseamănă cu cea a ţărilor în care ideologii puternice, ca socialismul şi comunismul, s-au prăbuşit. Spre deosebire de criza pe care o traversează aceste ţări, cea pe care o cunoaşte societatea israeliană nu este unanim recunoscută din cauza presiunilor sociale puternice care continuă să menţină o supunere retorică faţă de sionism. Unii purtători de cuvânt ai acestei ere „postsioniste" atacă totuşi cu violenţă miturile întemeietoare ale sionismului, în rândul cărora problema pământului şi a colonizării sale joacă, firește, un rol central. Căci debarasându-se de tot ce constituie un perete despărţitor între pământ şi ei, „postsionişti", sau cei care se revendică astfel, aspiră să accedă la un pământ despovărat de simbolurilor sale, şi deci negociabil cu palestinienii. Un pământ „neutralizat", „normalizat" devine un pământ ca oricare altul. La antipozi faţă de pământul resacralizat şi deci indivizibil al lui Guş Emunim…

Postsionismul este în general identificat cu cei numiţi „noii" istorici. Noutatea lor ţine în cazul de faţă îndeosebi de conţinutul reinterpretării istoriei sionismului şi a statului Israel. Modul lor de a face şi de a scrie istoria nu este din această cauză revoluţionar din punct de vedere metodologic. Interpretările lor au stârnit, în cursul ultimilor ani, controverse aprinse în presa israeliană, precum şi în lumea academică. Un alt element de noutate, dezbaterea istorică, mult timp limitată la Universitate, este astfel etalată la lumina zilei şi ocupă primul loc în mediile de informare. In multe puncte, tezele avansate nu erau complet necunoscute de cei care se interesau de sionism şi de istoria lui. Dar ecourile pe care le stârnesc de acum înainte constituie o dovadă în plus a democratizării intelectuale în Israel şi a pluralismului care se desfăşoară aici în voie. Se înţelege de la sine că întrebările pe care şi

le pun aceşti istorici „noi” sunt endogene; ele sunt expresia preocupărilor interne din ţară, şi, foarte îndepărtate de cele ale evreilor din diaspora, absolut neluate în seamă. Deşi critică istoriografia precedentă, considerând-o un exemplu tipic de istoriografie naţionalistă, strâns dependentă de condiţiile de izolare în care s-a dezvoltat21, „noua” istorie israeliană este totuşi în exclusivitate centrată pe Israel, chiar dacă îi ia în considerare de acum înainte pe arabi. în timp ce „Şcoala de la Ierusalim” acordase un loc central pământului lui Israel, „noua” istorie a acordat atenţie exclusiv Israelului. Această istorie revizionistă, este totuşi stimulatoare, deoarece este mai puţin exemplară.

în lumina revendicărilor palestiniene, apar întrebări diferite cu privire la dreptul poporului evreu asupra pământului lui Israel22. Faţă de mesianismul sionismului religios şi radicalismul dreptei tradiţionale, care implică o implantare evreiască generalizată, singura capabilă de a răspunde îndatoririlor poporului evreu faţă de pământul său, în cadrul stângii laice din care fac parte istoricii ce se consideră postsionişti, chiar postmodemişti, sunt exprimate profunde sentimente de culpabilitate. Regretele generate de cuceririle Războiului de Şase Zile determină, încetul cu încetul, o reexaminare a cuceririlor anterioare. Oare sionismul nu a fost impus din exterior, pentru a realiza dreptul istoric al poporului evreu asupra pământului său în dauna drepturilor concrete ale palestinienilor, care trăiesc aici din timpuri imemoriale? Exista oare vreo legitimitate, sau chiar vreo anumită semnificaţie în a face să prevaleze un asemenea drept? Sionismul nu a săvârşit, de la începuturile sale, o nedreptate colonială împotriva locuitorilor istorici ai Palestinei? Puse într-un plan etico-politic, aceste întrebări nu apar sub această formă înaintea Războiului de lom Kipur. Fapt este că aceste stări sufleteşti sunt legate direct de vicisitudinile recente ale sionismului. începând din 1948, acesta trece accentul de pe colonizarea şi construcţia teritoriului pe securitatea statului. Mişcarea de

pionierat este înlocuită de serviciul militar, iar războiul de apărare se transformă în simbolul principal al realizării sioniste. O atitudine care a modelat întâlnirea între membrii „generaţiei statului” şi populaţia arabă palestiniană.

Istoricii şi sociologii din şcoala postsionistă, ca Baruch Kimmerling sau Gershon Shafir, reinterpretează începuturile sionismului politic. Ei se străduiesc mult să evite utilizarea unor termeni cu conotaţii precum *alia* (imigraţie evreiască), *Ereţ Israel* (pământul lui Israel), *gheula* (răscumpărare-recuperare), *gheulat-ha-karkaot* (răscumpărare-recuperare a teritoriilor), „evenimente” (*meoraot*, utilizat pentru a desemna răscoalele şi manifestările arabe din anii 1920-1930). Renunţând la această terminologie profund iudeo-israeliană, ei reproşează sociologilor şi istoricilor din instituţiile universitare că nu iau în considerare conflictul iudeo-arab în general şi societatea palestiniană îndeosebi23. Această nouă generaţie de intelectuali s-a format spre sfârşitul anilor 1980, odată cu apariţia în limba engleză a cărţilor lui Simha Flapan, Benny Morris, Avi Shlaim şi Ilan Pappe, privind critica istorică a războiului de Independenţă, pe care ei preferă de altfel să-l numească „războiul din 1948”24. Aceşti autori, cărora li s-au adăugat în curând alţii, susţin că populaţia evreiască din Palestina nu era ameninţată cu distrugerea în 1948 şi că victimele perioadei de război civil din noiembrie 1947 şi până în mai 1948 au fost ele însele civili. Pe de altă parte, ei amintesc acordul secret încheiat între Agenţia evreiască şi regatul Transiordaniei în vederea neutralizării Legiunii arabe. Ei oferă noi argumente pentru a explica anumite masacre comise de forţele evreieşti, comentând ocaziile de pace ratate, denunţă ideea unui complot universal a cărui victimă ar fi Israelul şi analizează din nou, ca Yael Zerubavel, miturile întemeietoare ale sionismului politic. Unii dintre ei, precum Tom Segev, îşi pun întrebări cu privire la atitudinile comunităţii evreieşti palestiniene referitoare la victimele persecuţiei naziste, precum şi la

utilizarea ulterioară a Şoah pentru a legitima întemeierea şi politica statului Israel în conflictul care-l opune arabilor. Această acţiune de reinterpretare stârneşte atacuri virulente, arătând în ce măsură atinge în profunzime zonele sensibile ale conştiinţei naţionale israeliene. Gândirea postsioniştilor pune într-o lumină nouă problematica pământului şi a colonizării evreieşti în Palestina. Fireşte că mulţi şovăie să i se ralieze din motive atât ideologice, cât şi emoţionale. Critica şi contracritica arată în orice caz, şi una şi cealaltă, caracterul central al acestei probleme pentru toţi.

Caracterizarea comunităţii evreieşti palestiniene şi apoi a Israelului drept o societate colonială este probabil tot atât de veche ca însăşi ideea sionistă. Dar ca perspectivă sociologică, ea nu a fost formulată decât recent, datorită evenimentelor care au urmat după Războiul de Şase Zile din 196725. Ideea că Israelul este o societate de implantare de tip colonial se află chiar la baza gândirii arabe şi palestiniene de la sfârşitul anilor 1960. în general, publicul israelian consideră calomnioasă această identificare. Căci a vorbi despre colonialismul lui Israel lasă să se înţeleagă că evreii au cucerit un pământ şi că i-au spoliat şi exploatat pe băştinaşi. Aceasta nu cadrează deloc cu imaginea pe care în mod tradiţional sionismul voia s-o transmită despre sine, ca mişcare a „unui popor fără pământ" care revine „într-o ţară fără popor". Pentru Gershon Shafir, sionismul este o mişcare tipic colonialistă, apărută în perioada colonialismului, şi aceasta în pofida caracteristicilor sale particulare: absenţa unei metropole, rolul marginal jucat de considerentele capitaliste de câştig şi de profit, discursul şi motivaţia naţionaliste26. Istoriografia sionistă îşi imaginează colonializarea Palestinei fără vreo referire la colonialism. După părerea lui Shafir, sionismul este, dimpotrivă, un exemplu de colonialism cu totul remarcabil, reuşind să întemeieze un stat în pofida lipsei sale de mijloace militare şi financiare. Constituind mândria sioniştilor, aşezările colective, precum kibuţul sau ferma colectivă, sunt prezentate drept colonii

tipice de pionieri. „Cucerirea muncii” necesară pentru crearea evreului nou, emancipat de modelele din diaspora şi în jurul căreia s-a cristalizat visul sionist, devine un proiect colonialist care vizează să-i excludă pe băştinaşi de pe piaţa muncii şi a pământurilor.

Stânga sionistă respinge acest gen de interpretări întrucât a profesat întotdeauna autoeliberarea şi mântuirea prin lucrarea pământului. Dreapta, fireşte, nu se poate recunoaşte în această interpretare, de vreme ce afirmă că „întreg pământul Israelului” este proprietatea inalienabilă a poporului evreu în virtutea unui drept istoric, chiar a unui legământ providenţial. Iniţiativa de implantare dezvoltată de mişcarea Guş Emunim după Războiul de Şase Zile a fost susţinută integral de guvernare. De atunci, Israelul a instalat în „teritorii” circa o sută de colonii cu circa o sută de mii de rezidenţi. Această mişcare nouă de implantare se deosebeşte de cea care a prevalat până în 1948 prin faptul că este de acum înainte susţinută de o forţă coercitivă importantă, adică de guvern şi armată, şi că este legitimată de principii religioase, în pofida acestei diferenţe, mişcarea a preluat etosul pionierilor sionismului muncitoresc din perioada prestatală, eliberându-se de laicitatea şi de socialismul său. Această înrudire compromiţătoare îi deranjează într-o oarecare măsură pe laburişti, cărora le place să stabilească o deosebire între tradiţia lor de *hitiaşvot* (implantare, instalare) şi *hitnahlut* (colonizare) a mişcării Guş Emunim – acest din urmă termen fiind construit pe o rădăcină ebraică prezentă deja în Scriptură, unde ea evocă modul în care vechii evrei au pus stăpânire pe teritoriile Canaanului… Făcând aceasta, chiar mişcarea laburistă recunoaşte – pentru a o combate – dimensiunea sacră a acţiunii mişcării Guş. *Hitnahlut* evocă luarea în stăpânire a unei „moşteniri” (*nahala*), restituirea către proprietarii legitimi a „bunului” şi a „pământului strămoşilor” (*nahalat avot*).

Cuceririle din 1967 au provocat o suprapunere parţială a limitelor sistemului de control israelian şi a

pământului Israelului teologic27. Nici religioşii şi nici nereligioşii nu puteau ignora această întoarcere la „pământul Patriarhilor”. Cele mai multe dintre implantările evreieşti se aflau până atunci la periferia teritorială a Sionului, respectiv în regiunile de coastă şi în văile din Palestina mandatară. Cu excepţia Ierusalimului, regiunile muntoase şi deci siturile regatelor biblice ale lui Iuda şi Israel rămăseseră inaccesibile. Evreii nu putuseră cumpăra acolo pământuri, nici stabili colonii înaintea Războiului din 1947-1948. Şi chiar în timpul primului conflict, centrul pământului „istoric” al lui Israel nu fusese asediat. Răsturnarea produsă de cuceririle din 1967 a avut astfel repercusiuni teologico-politice profunde, atât în rândul evreilor religioşi, care vedeau statul evreilor devenind un stat evreiesc, cât şi în rândul celor nereligioşi, care aderă în mod tradiţional la o definiţie laică a acestuia. Condiţiile politice şi demografice ale momentului au creat, de altfel, un sentiment de asediu interior, redublând sentimentul de asediu exterior şi împiedicând includerea „teritoriilor” în frontierele politice ale Israelului. Autorităţile considerau totuşi acest spaţiu nou drept o oportunitate fericită, un fel de rezervor teritorial, care furniza statului o profunzime strategică utilă faţă de un atac militar posibil. Pământul recent cucerit era astfel perceput în mod foarte diferit de diversele sectoare ale societăţii israeliene.

Nu toţi locuitorii „Marelui Israel” au dobândit de aici aceleaşi foloase. Şi în timp ce hotarele spaţiale par împinse înapoi, altele se înfiinţau în interiorul colectivităţii. Numai 18% dintre coloniştii din „teritorii” afiliaţi la mişcarea Guş Emunim sunt evrei de origine orientală28, ceilalţi sunt aşkenaziţi. Spre deosebire de aceştia din urmă, care profită de această extindere a hotarului pentru a achiziţiona pământuri şi pentru a dezvolta implantări, orientalii, care, de altfel, sunt bine reprezentaţi în cercurile misiţilor, profită mai ales de pe urma lărgirii pieţei economice înlesnite de cucerire. Integrarea teritoriilor ocupate în sistemul economic israelian a creat o

interdependenţă. Ea a provocat şi schimbări în societatea palestiniană din Cisiordania şi Gaza. Proximitatea Israelului deschide posibilităţi economice vaste pentru păturile defavorizate, slăbind controlul exercitat de elementele tradiţionale. Linia de demarcaţie dintre Cisiordania şi Israel continuă să constituie o limită pentru elita tradiţională şi cultivată palestiniană, în timp ce, pentru cei mai săraci, care pot găsi de lucru în Israel, este vorba mai ales de o graniţă pentru locul de muncă. în societatea paletiniană, ca şi în cea israeliană, graniţele sunt astfel percepute în mod diferit, în funcţie de mediu. Israelienii şi palestinienii au viziuni diferite, atât cu privire la Israel, cât şi la „teritorii", în funcţie de aşteptările şi de nevoile lor.

Mai mult imaginare decât fizice, hotarele Israelului prezintă astfel o uimitoare mobilitate. Israelul nu-şi poate trăi teritoriul cum au învăţat să o facă anumite ţări din Europa şi din alte părţi. Aici se pun alte probleme, pământul nu este încă un bun dobândit, un element stabil care nu stârneşte probleme. Identitatea nu se construieşte aici în limitele fixe ale unui spaţiu imuabil. Pământul nu aparţine încă băştinaşului ca aerul pe care îl respiră. Atât pentru evreu, cât şi pentru israelian, dar şi pentru palestinian, pământul nu este niciodată dobândit. Expansiunea implantării evreieşti în teritoriile ocupate a înlesnit ascensiunea Organizaţiei de Eliberare a Palestinei. Intifada este prima mobilizare de masă împotriva Israelului, după 1930, şi acest fenomen a afectat în mod profund societatea israeliană. în urma acestor evoluţii, problematica deschisă cu privire la colonialismul israelian a dus la numeroase teoretizări.

Baruch Kimmerling, unul dintre principalii reprezentanţi al sociologiei postsioniste, respinge ideea unicităţii experienţei evreieşti ca fiind singura în stare să explice unele evenimente ale istoriei şi întemeierii Israelului29. El preferă să-i substituie paradigma colonialismului, Israelul trebuind să fie abordat ca o societate de colonişti imigranţi comparabilă cu alte

societăţi de acelaşi fel. Nevoia de a achiziţiona pământuri, în momentul în care evreii aveau atât de puţine, a stârnit, după cum s-a văzut, crearea de instituţii şi constituirea unui etos care au marcat profund caracterul societăţii în formare în Palestina la începuturile sionismului30. Politica de cumpărare, instituţionalizată de Fondul naţional evreiesc, avea ca obiectiv să asigure transferarea pământului arabilor către evrei şi să împiedice reîntoarcerea lui la arabi prin revânzare; ceea ce însemna să fie scos de pe piaţa liberă unde fusese totuşi achiziţionat iniţial. Pământurile cumpărate erau menţinute sub responsabilitatea naţională, Fondul naţional evreiesc fiind abilitat să le închirieze numai evreilor şi nu să le vândă. Astfel, acest transfer al pământului cetăţenilor arabi către cetăţenii evrei a consfinţit totodată trecerea lui din proprietatea privată în proprietatea naţională. Acest model de colonizare a produs un efect colectivist. în contextul social şi naţional prevalent în Palestina, cumpărarea pământului nu mai garanta nimic altceva decât un control *de iure*\ pentru ca stăpânirea să devină efectivă, ea trebuia să fie însoţită de o implantare, adică de un control *de fado*. Modelul colectivist de implantare a fost astfel o componentă indisociabilă a naţionalizării pământului. De asemenea, sub presiunea unui grup de muncitori care considerau utilizarea arabilor drept o insultă la adresa spiritului proiectului lui Herz, muncitorii arabi au fost înlocuiţi de evrei, Kimmerling susţine chiar că evreii colonişti i-ar fi expulzat sau decimat pe localnici dacă ar fi fost în măsură să o facă. Cât despre Shafir, care elaborează o interpretare cu tendinţe marxiste, el pretinde că segmentarea pieţei prin excluderea competiţiei arabe a determinat o identitate evreiască separată de naţiune. Odată cu independenţa şi cu victoria din 1948, baza teritorială a Israelului s-a extins cu mult mai departe de pământurile care puteau fi cumpărate şi primi implantări. De aici înainte, statul îşi impunea suveranitatea asupra tuturor pământurilor situate în interiorul hotarelor sale – o schimbare pe care Kimmerling o denumeşte „israelizarea”

pământului. în 1962, aproximativ 78% din toate pământurile Israelului aparţineau unei autorităţi a statului, aproximativ 18% Fondului naţional evreiesc şi numai 7% persoanelor private31.

în perioada care urmează după 1967, Shafir identifică trei faze. O primă fază, militară, este dominată de curentul laburist, aflat la putere până în 1977: o colonizare moderată a „teritoriilor" este justificată atunci prin considerente de securitate. A doua fază este plasată sub egida mişcării Guş Emunim, şi a unei justificări de natură religioasă şi mesianică. Ultima fază este economică: Likud încearcă să atragă în „teritorii" israelieni din clasa mijlocie inferioară, pentru a înlesni o stimulare economică. Unul după altul, aceste trei momente contribuie la exacerbarea conflictelor de la hotare.

După opinia lui Shafir, Israelul este într-adevăr o societate de tip pionier-colonială, după modelul Statelor Unite sau al Africii de Sud. El explică geneza acestui colonialism prin date economice. Imigranţii din Europa Răsăriteană din anii 1880 instalează primele implantări agricole, *moşavot*, precum cele din Rishon Le-Zion sau din Zikhron Yaakov, şi creează o pătură de fermieri. Situaţia economică nefiind dintre cele mai strălucite, aceste colonii sunt plasate sub tutela baronului Edmond de Rothschild şi devin implantări de tip colonial, folosind mână de lucru arabă sezonieră şi necalificată. Sistemul baronului încetează de a mai fi valabil începând din anii 1900. Implantările trec atunci sub autoritatea lui Jewish Colonization Association (ICA). O politică economică de raţionalizare deplasează mâna de lucru. Odată cu cel de al doilea val de imigrare, cu începere din 1904, asistăm la intrarea pe piaţa muncii a unui val de evrei săraci. Pe parcursul unei perioade scurte, aceştia au intrat în competiţie cu muncitorii arabi, făcând să scadă propriul lor nivel de trai. Dar, începând din 1905, începe lupta pentru cucerirea locurilor de muncă, cu menţinerea unor salarii mai ridicate şi cu excluderea arabilor de pe piaţa muncii, adică din implantări. Răspunsul angajatorilor

constă în aducerea de evrei yemeniţi, care se speră că vor lucra la nivelul salariului arabilor. După opinia lui Shafir, această practică ar fi determinat o ierarhie în ceea ce priveşte statutul diferitelor grupuri etnice evreieşti. Ea ar explica poziţia yemeniţilor în partea inferioară a scării reprezentărilor şi apoi, prin extensie, poziţia altor imigranţi orientali în structura socială a Israelului.

Prin 1909, apare un concept nou, care oferă o soluţie problemelor pământului şi a muncii în cadrul colonializării sioniste: modelul implantărilor cooperative. în această etapă, identitatea naţională este centrată pe mişcarea laburistă aşkenazită, care îi exclude pe arabi şi îi include pe evreii orientali, dar cu un statut de rang secundar. Când mişcarea sionistă nu reuşeşte să atragă suficiente capitaluri private sau destui pionieri capitalişti, singurul grup pe care-l poate folosi pentru colonizare este cel al muncitorilor agricoli. Aceştia nu realizează utopia socialistă, ci un model pur de implantare colonială. Mişcarea pentru kibuţuri, care începe în 1905, constituie elementul ei motor. Componenta socialistă a ideologiei axate pe kibuţuri, nu este, după cum susţine Shafir, decât legitimarea retrospectivă a ceea ce era la început o pură strategie colonială. Kibuţul a devenit vârful de lance al colonializării, înlăturând de pe piaţa muncii ameninţarea concurenţei muncitorilor arabi palestinieni, iar succesul său se datorează şi rolului pe care l-a jucat în preluarea pământului în stăpânire naţională. Shafir este şi cel dintâi care s-a servit de istoriografia palestiniană, ceea ce nu înseamnă desigur că şi-a asumat în întregime responsabilitatea memoriei colective şi a istoriei palestiniene. Profilul societăţii israeliene şi poziţionarea diferitelor straturi etnice se schiţează, după opinia lui, încă o dată, în jurul problemei pământului.

Este limpede că, pentru a scoate în evidenţă ideile directoare ale argumentării lor, postsioniştii nu au evitat întotdeauna generalizările sau scurtăturile. Adversarii lor amintesc că evreii care se reîntorceau în Sion nu se percepeau pe ei înşişi ca pe nişte colonişti obişnuiţi.

Acestei poziţii, Kimmerling şi alţii îi răspund că nici burii din Africa de Sud, şi nici francezii în Algeria nu se percepeau nici ei drept colonialişti – în niciun caz ca englezii în Australia sau în America. Un alt punct slab al postsioniştilor, subliniat de detractorii lor, ar fi acela că ei nu au vrut să vadă că, încă de la primul val de imigrare din anii 1880, implantarea evreiască în Palestina este expresia cea mai limpede a mişcării naţionale evreieşti modeme. Aici era vorba de o luptă asemănătoare celei conduse de alte grupuri etico-naţionale pentru a crea o entitate politică într-un loc pe care îl considerau drept un teritoriu istoric. Una dintre originalităţile mişcării sioniste era cauzată pur şi simplu de faptul că în acest caz crearea unui stat naţional cerea emigrarea populaţiei dintr-un loc în altul. Pentru evrei, această luptă implica o „întoarcere la istorie", adică să înceteze a mai fi un element pasiv printre forţele globale şi regionale şi să devină ei înşişi o forţă activă şi influentă. Arabii erau şi ei în afara istoriei, şi întâlnirea lor cu colonizarea evreiască i-a reintrodus în ea. Crearea implantării evreieşti emana numai din dorinţa de a se despărţi de societatea arabă şi de a construi un sistem în întregime autonom, o structură economică, politică şi culturală, care să nu depindă de populaţia arabă.

Obiecţiile care pot fi opuse reinterpretării postsioniste a istoriei sionismului, desigur, nu lipsesc. „Noua" istorie israeliană alocă totuşi puţin spaţiu relatării reîntoarcerii poporului ales în patria sa fără locuitori, transformată în curând într-un rai pe pământ, în faţa unei lumi în întregime antisemite şi ostile. Sionismul nu mai este un caz unic de naţionalism. El poate fi analizat şi ca un colonialism printre altele, cu propriile lui particularităţi. O altă provocare căreia trebuie să i se răspundă este continuarea de acum înainte a dezidealizării sioniste, prin desfiinţarea mitului aşa-numitului *melting-pot*, unul dintre idealurile de bază ale sionismului.

Unii stabilesc o legătură directă între atitudinea sionismului în Orientul-Mijlociu şi cea pe care a adoptat-o cu privire la istoria evreilor şi a evreului tradiţional. Astfel

Amnon Raz-Krakotzkin explică faptul că acel concept al negării exilului a generat insensibilitatea şi lipsa de deschidere faţă de celălalt în general, fie el evreu sau arab. El propune o abordare alternativă pozitivă a noţiunii de exil, în stare să încurajeze toleranţa faţă de diferitele tipuri de „evrei noi”, să le garanteze o legitimitate în societatea israeliană contemporană şi să-i reintegreze în memoria colectivă32. El sugerează ca experienţa din diaspora să fie considerată ca o formă de existenţă care derivă din excepţionalitatea evreiască. El o defineşte ca o situaţie de simbioză permanentă, în opoziţie cu realitatea actuală din Israel. A alege să fii evreu înseamnă să alegi exilul, şi nimic altceva. Invers, încercând să creeze din nou pentru evrei o realitate teritorială naţională şi să-i transforme în oameni capabili de o experienţă evreiască totală, sionismul implică respingerea şi reprimarea altor opţiuni de existenţă^evreiască. Raz-Krakotzkin aspiră de fapt să înnoiască sensul exilului în Israelul însuşi – fără a-i uita pe cei care se află încă în starea de exil adevărat, asupriţii din lumea a treia, locuitorii din taberele de refugiaţi. Istoriografia construită de sioniştii Baer şi Dinur, bazată pe ideea unei continuităţi istorice şi prezentând istoria evreiască ca pe o istorie naţională, a adoptat pur şi simplu, după opinia lui, modelul istoric al învingătorilor. Negarea exilului este în acelaşi timp refuzul de a recunoaşte tragedia pe care a constituit-o, pentru palestinieni, întemeierea statului Israel.

Adversarii şcolii postsioniste denunţă cu uşurinţă inspiraţia postmodemistă a unor astfel de analize. Aici nu mai există evenimente, popoare sau realitate – ci numai texte şi interpretarea lor, un fel de metaistorie. Nu toţi postsioniştii sunt, desigur, postmodernişti. Şi susţinătorii istoriografiei vechi consideră că aceste atacuri împotriva sionismului şi a felului în care a fost scrisă istoria lui sunt lansate de fapt în numele valorilor moderne, precum umanismul, egalitatea şi democraţia şi că sunt departe de orice nihilism. Discursul postsionist ar tinde să reducă istoriografia la o cronică a justiţiei şi a mizeriei. Ea ar

deveni atunci descriere sentimentală, istoricul fiind somat să se identifice cu cei învinşi şi să-i critice pe învingători. Este ca şi cum victoria sionismului ar fi de ajuns să-l facă imoral.

Fără a intra în meandrele acestei dezbateri naţionale şi ţinând seamă de faptul că doar un segment redus al societăţii israeliene se regăseşte în postsionism, trebuie să constatăm că un astfel de discurs trădează dorinţa confuză de întoarcere la origine, la o situaţie presionistă, la o epocă în care pământul lui Israel nu era decât un Pământ al făgăduinţei. Revalorificarea existenţei din exil ca metaforă a sensibilităţii morale şi a deschiderii spre Celălalt nu face decât să întărească această impresie. Şi dacă notăm exigenţa fundamental etică ce-i inspiră pe postsionişti, se poate pune întrebarea dacă ei nu exprimă pur şi simplu respingerea unui pământ „pângărit" de tribulaţiile a două popoare pe parcursul acestor ultime două secole şi aspiraţia spre un pământ în fine „purificat", situat deasupra contingenţelor, la limita sacrului.

Şi mişcarea Guş Emunim a aspirat la un pământ „purificat", dar purificat de Celălalt, de *goi*, la un pământ-Carte dincolo se stat, la pământul regăsit al Israelului antic. Deşi sacralitatea postsioniştilor este seculară, cea a mişcării Guş este religioasă. Dar cea dintâi se proiectează într-o anterioritate apropiată de Pământul făgăduinţei, în timp ce, în mod paradoxal, reluând responsabilitatea etosului sionist, cea de a doua atinge faza cuceririi, a pionieratului, acea epocă în care sionismul în plină acţiune voia să pună stăpânire pe pământ şi să facă din Pământul făgăduinţei o realitate.

Israelianul rătăcitor

Agravarea conflictelor din ţară tinde astfel în mod periodic să reactiveze aici căutarea unui Pământ al făgăduinţei. Un alt aspect al acestei căutări este apariţia figurii israelianului rătăcitor, într-un stat de la care se aşteptase totuşi să pună capăt secolelor de rătăciri ale evreilor. Amestecarea reperelor nu este nici ea străină de acest vis. Israelul este una dintre rarele ţări care judecă

foarte sever emigrarea cetăţenilor săi către alte zări. Este semnificativ cuvântul *yerida*, „coborâre”, care desemnează plecarea voluntară, fie că emigrantul se află în căutarea unor oportunităţi economice mai bune, fie că pur şi simplu doreşte să scape de tensiunea care domină viaţa cotidiană a israelianului mediu. *Yerida* este întrucâtva o negare a bazelor înseşi ale sionismului, care aspirase să transforme Israelul în pământul prin excelenţă al tuturor evreilor. Acest obiectiv, desigur, nu a fost atins, întrucât majoritatea poporului evreu trăieşte încă în diaspora. Dar nu se putea oare măcar spera pecetluirea în permanenţă a prezenţei israelienilor înşişi?

Fie ca fantasmă, fie ca realitate, rătăcirea preocupă până şi generaţia celor născuţi în Israel. Conform ideologiei sioniste, sabra este contrariul evreului rătăcitor din diaspora. Se admitea în general că la sosirea sa în „Ţara Făgăduinţei”, evreul ajunge la capătul parcursului său istoric şi că va înceta pentru totdeauna să rătăcească din nou prin ţări îndepărtate şi străine. Dar, după cum se ştie, tinerii israelieni, de îndată ce îşi termină serviciul militar, au adoptat obiceiul de a parcurge, timp de mai multe luni, chiar de un an întreg, numeroase ţări îndepărtate, şi bineînţeles străine. Apărarea patriei se prelungeşte astfel printr-o plecare. Dar, chiar în Israel, evreul rămâne un nomad, rătăcirea face parte din viaţa lui.

Faptul că a devenit posibilă plecarea efectivă şi într-un mod definitiv, sau chiar să viseze pur şi simplu la această plecare, denotă o prăbuşire a valorilor fundamentale în jurul cărora se cristalizase doctrina în primii ani ai colonizării evreieşti în Palestina, şi care au rămas centrale din punct de vedere ideologic în primii ani ai statului33. Această prăbuşire a valorilor este ea însăşi consecinţa lipsei de pregătire a tinerei implantări de a recunoaşte contradicţia dintre omogenitatea visată a ideii sioniste şi realitatea unei societăţi de imigranţi. Până la mijlocul anilor 1960, mediile şi reţelele au depus eforturi pentru a împiedica să ajungă la public orice informaţie susceptibilă de a repune în cauză acest ideal de

omogenizare. Astfel neabsorbţia evreilor din Orient şi mai precis a celor din Africa de Nord şi polarizarea economică de clasă, din ce în ce mai intensă, au fost ascunse cu grijă. *Melting-pot* rămânea crezul sionist, proclamat cu tărie cu orice prilej.

După Războiul de Şase Zile, deosebirea dintre diferitele pături sociale a devenit totuşi evidentă. Conştiinţa dureroasă nou apărută a acestei deosebiri şi-a găsit cea mai bună expresie în mişcarea Panterelor Negre. Manifestările ei violente au ilustrat cu claritate eşecul idealului sionist de omogenitate. Abia la sfârşitul lunii septembrie 1997, în apropiere de Anul Nou evreiesc, Ehud Barak, noul şef al partidului laburist, moştenitor direct al sionismului socialist care a dominat ţara până în 1977, a cerut în mod solemn „iertare" sefarzilor din Israel pentru modul în care au fost trataţi de familia sa politică: „Mişcarea laburistă a fost răspunzătoare pentru crearea statului Israel. Acest proces a fost însoţit de dezrădăcinarea unor comunităţi întregi din Africa de Nord şi din ţările arabe, ale căror membri au fost dispersaţi în tabere de tranzit, iar apoi în „oraşele de dezvoltare" şi în *mochavim* (ferme cooperative). Ei au jucat un rol pionier de primă importanţă în edificarea ţării. Dar nu li s-a acordat niciodată recunoştinţa care li se datora de drept. Ţin să proclam astăzi cât de decisivă a fost contribuţia lor. în cursul dezrădăcinării comunităţilor, familiile au suferit prejudicii grave în plan uman, care au lăsat în memoria oamenilor cicatrici profunde, asociate cu numele mişcării laburiste. Pentru suferinţele provocate astfel, vă cer iertare în numele meu propriu şi în numele istoriei partidului laburist34".

în acest sfârşit de secol, opiniile par să încline cam peste tot spre căinţă. Această declaraţie a stârnit totuşi numeroase reacţii, fie că a fost calificată drept un discurs sincer sau o manevră electorală, drept un act de justiţie sau o injurie adusă părinţilor întemeietori ai ţării. Oricare ar fi însemnătatea ei, declaraţia reaminteşte pe bună dreptate că Israelul nu a fost pentru toată lumea o Ţară a

făgăduinţei şi că mulţi au trăit noua lor viaţă ca pe un nou exil, pe propriul lor pământ, ca o repetare a vechiului lor exil. Fără îndoială, comunităţile orientale nu au fost singurele cărora le-au fost negate culturile de origine. Ele s-au aflat totuşi în primele rânduri, întrucât puterea era concentrată în mâinile evreilor aşkenaziţi. Deşertăciunea speranţei de integrare şi-a găsit recent expresia în interesul intens manifestat de public pentru trecutul etnic, folclorul şi obiceiurile din diaspora. Acest interes ajunge mai întâi la o reciclare a culturilor de baştină în cultura ţării. Cântecul oriental se bucură de mare succes. La fel călătoria în diaspora, în căutarea rădăcinilor legate adeseori de Şoah. Trezirea din visul sionist este însoţită astfel de o reabilitare a exilului, în timp ce sionismul făcuse iniţial din negarea lui una dintre doctrinele sale majore.

Războaiele din 1967 şi din 1973 marchează o cotitură. Din ruinele valorilor sioniste a apărut atunci figura israelianului rătăcitor. Războiul din Golf, din iarna lui 1991, nu a făcut decât să întărească acest proces. în acest conflinct straniu, israelienii îşi dau seama că ei nu sunt protejaţi în interiorul hotarelor statului şi că sunt expuşi atacurilor rachetelor. Conştiinţa acestei vulnerabilităţi pătrunde până în sfera privată. Dincolo de teama realistă, o groază apocaliptică cuprinde populaţia. Şi acesteia îi produce o satisfacţie masochistă imaginile existenţei sale instabile, care devine o pecete a propriei identităţi.

Recunoştrerea faliei, a fisurii, ca model recurent al istoriei poporului evreu nu este disociată de interesul manifestat în cursul acestor ani de unii israelieni pentru kabală, conform căreia crearea lumii este încheierea unui proces de contracţie a divinului şi de o „spargere a vaselor”, iar existenţa ei, un exil. încep să fie recitiţi cu pasiune scriitori evrei ca Moses Mendelssohn, Franz Rosenzweig, Martin Buber, Edmond Jabes şi George Steiner, care disociază existenţa evreiască de pământ. Reîntoarcerea la modelele talmudice este simţită, de

exemplu, în domeniul teatrului. Se fac încercări de a înţelege realitatea israeliană în lumina normelor vechii lumi evreieşti. în acest sens, întemeierea statului după Şoah şi sosirea ulterioară a valurilor de refugiaţi sunt percepute ca un capitol în plus în istoria ciclică a evreului rătăcitor.

Israelianul rătăcitor a devenit o temă recurentă a literaturii israeliene35. Este vorba atât despre israelianul care îşi părăseşte ţara şi găseşte un cămin temporar sau permanent în exterior, cât şi despre cel care rămâne în ţară dar care visează constant la o viaţă în alte locuri. El este regăsit în cărţile publicate în cursul acestor ultimi ani: *Călătoria din luna av* de Aharon Meged (1980), *Tendinţa mixtă* de Yotam Reuveni (1982), *O pace perfectă* de Amos Oz (1982), *Un pământ îndepărtat* de Yitzhak Ben-Ner (1982), *Timp împrumutat* de Amnon Jackont (1982) *Divorţ tardiv* de Avraham B. Yehoshua (1982), *Mascarada* de Arie Semon (1983). Această tendinţă se afirmă în anii 1980. Ea corespunde perioadei de după Războiul de Kipur şi cu venirea la putere a partidului Likud. Este un fel de dezamăgire dublată de o dorinţă de rătăcire.

Personajele din aceste romane sunt sabra. Gravitatea problemei rătăcirii este subliniată şi mai mult de faptul că autorii lor îşi concentrează interesul asupra unor sabra care se consideră că fac parte din elită: aşkenaziţi ai căror părinţi sosiţi în Palestina ca pionieri, sunt politicieni sau educatori. Ei au primit cea mai bună educaţie israeliană, au fost voluntari în unităţile de luptă ale armatei, au făcut studii strălucite. Ei par solid înrădăcinaţi în viaţa israeliană. Voinţa lor de a părăsi ţara şi de a încerca o viaţă nouă în altă parte denotă astfel şi mai limpede toată gravitatea crizei personale şi ideologice pe care o traversează. Fapt este că, în contextul culturii din ţară, mai mult dorinţa de plecare decât plecarea efectivă sau destinaţia specifică este aceea care oferă baza dramatică şi tensiunea emoţională ale acestei literaturi.

Eroul din cartea *Un pământ îndepărtat*, Shuvali, este astfel bântuit de dorinţa de a pleca, împreună cu familia sa

lărgită, în Noua Zeelandă. în imaginaţia sa, toţi vor trăi acolo o viaţă utopică, la fermă, lucrând împreună pământul… Nu este lipsit de ironie modul în care este descrisă această viziune în termeni riguros sionişti. Shuvali visează, de fapt, o altă Ţară a făgăduinţei, pe care va merge s-o răscumpere în altă parte. Primii sionişti visau soarele din zona Mării Mediterane, israelianul rătăcitor preferă ţările nordice, care-l vor elibera de căldura şi de presiunea vieţii israeliene. în *Divorţ tardiv*, Israelul este marcat de îmbătrânire, de nebunie, de claustrare, în timp ce diaspora este asociată cu întinerirea, cu creativitatea şi cu fertilitatea. Israelianul rătăcitor aşteaptă ca schimbarea mediului înconjurător să-i permită să aibă grijă de spaţiul personal care-i lipseşte acasă. Israelul evocă adeseori pentru el întemniţarea şi sufocarea. Toată această literatură reflectă actuala criză socială şi ideologică pe care o suferă societatea israeliană: conflictul dintre generaţii, dezamăgirea după mituri, sentimentul apăsător de claustrare asociat, cu starea permanentă de asediu şi amplificat de cerinţa puternică de conformitate a unei mici societăţi mediocre.

Pământul lui Israel este prea real, el îi sufocă şi-i devorează pe locuitorii săi. Literatura israeliană contemporană scoate la iveală inconfortul crescând al unei generaţii hrănite de viziunea romantică a evreilor sabra şi de viitorul lor pe pământul pionierilor, şi care trebuie să-şi asume decalajul dintre această viziune şi realitatea socio-politică din Israel. Israelienii de astăzi, ca şi evreii de ieri, ar avea oare mereu nevoie de un „acolo” care le-ar permite să scape de „aici”? Ca şi cum Ţara făgăduinţei, pe care o caută încă, nu ar putea să fie decât în altă parte. Este fragilă graniţa care-l desparte pe sabra de evreul rătăcitor.

Chiar dacă materialele şi subiectele legate direct de natura ţării rămân în centrul operelor de artă plastică în Israel, în anii 1970 apare o mişcare în jurul Şcolii de artă pentru profesorii de artă din Ramat Hasharon, care se situează în afara afinităţii cu pământul şi cu mitologiile ce-i sunt asociate. Artistul şi profesorul Raffie Lavie joacă aici

un rol conducător36. Fotografii ale unor peisaje elveţiene din calendare apar în operele lui. în locul nostalgiei după ţara pierdută a scriitorilor de la începuturile sionismului, artistul oferă astfel imaginile unui pământ calm şi înzăpezit, exact contrariul Israelului, care nu este nici ţara cunoscută nici ţara pierdută. Dor persistent pentru o ţară imaginară, asemănătoare acestei Palestine visate, dar niciodată văzute, descrisă de anumiţi autori ai mişcării evreieşti a Luminilor. Cursă niciodată încheiată în spatele unui pământ pe care nu-l ai. Pământul făgăduinţei, oriunde s-ar afla, înlocuieşte pământul pe care trăieşti.

Pe aceeaşi linie, unii artişti tratează deosebit anumite imagini şi simboluri naţionale. De exemplu Tamar Geller utilizează reproducerea „Cetăţii ideale" al lui Piero Della Francesca pentru picturile sale de la Tel-Hai, simbol al mitologiei naţionale. Tensiunea dintre „aici" şi „acolo" îi preocupă pe aceşti creatori. Imaginile de „acolo", în care se reflectă ideile locale, sunt preluate din broşurile turistice sau din clasicii istoriei artelor. O expoziţie a muzeului din Israel, din iarna anului 1991, a fost organizată în jurul operelor care evocau absenţa rădăcinilor şi rătăcirea, fără nicio ancorare într-un teritoriu anumit sau într-o formă dată. Mitul ieşirii din Egipt nu este văzut aici ca începutul călătoriei către Pământul făgăduinţei, ci mai curând ca un text al generaţiei deşertului. în acord cu această alegere şi în spiritul lui Buber, limbajul şi sintaxa acestor lucrări pun accentul pe dimensiunea expulzării implicite în porunca de plecare dată lui Abraham („Pleacă…")37 mai mult decât pe făgăduinţa pământului (Acest pământ îl voi da urmaşilor tăi").38

Oare, deşertul nu este, conform lui Edmond Jabes, spaţiul fizic şi mental al oricărui nomad? Unii artişti israelieni se întorc spre deşert, preluând anumite trăsături din cultura nomadă păstrată încă de beduinii sedentarizaţi. Ei îşi dau osteneala de a se deplasa în deşert, de a vizita taberele beduinilor, pe un drum care-i conduce apoi la cele ale refugiaţilor palestinieni. Alţii regăsesc deşertul în ceea

ce spune despre el tradiţia evreiască şi textele care au păstrat memoria mitică, precum povestirea rituală a ieşirii din Egipt de Paşte. Bagaje, hărţi, valize – toate elementele călătoriei ca o căutare identitară bântuie operele acestor artişti ai nomadismului.

în timpul uneia dintre ultimele sale convorbiri, Jabes spunea că evreul este un nomad, chiar în Israel, că rătăcirea sa face parte din gândirea sa39. El adăuga că, oricare ar fi locul din lume şi al disperării în care se află astăzi, evreii sunt întotdeauna în exil faţă de locul de unde vin. Care sunt visele israelienilor? se întreabă el. Unul visează la Maroc, altul la Polonia. Este ceva care în cele din urmă este lumea. Evreul este lumea. Pământul care este cel al evreilor este şi pământul exilului lor. Israelienii nu sunt diferiţi de alţi evrei. Ei poartă în ei nu doar exilul părinţilor lor, a cărui realitate nu s-a dorit să fie recunoscută la faţa locului, ci şi propriul lor exil, un exil existenţial, care îi împinge neîncetat spre un „Pământ al făgăduinţei”, un pământ-Carte. Dacă este pierdut de israelieni, şi ei sunt pierduţi de pământ. Ca şi cum acest pământ ar fi făgăduit imposibilul. El este imposibil şi pentru că adevăratul loc al evreului, după cum spune Jabes este Cartea. Acolo se regăseşte, acolo îşi pune întrebări, Cartea este libertatea lui.

Pământul Israelului nu scapă de destinul său de pământ-Carte. Un pământ-Carte care ar putea fi citit pe mai multe voci.

EPILOG

Acum, când aproape a încheiat lectura lucrării, cititorul şi-ar putea pune în mod legitim întrebarea cum se face că un pământ care ocupă un loc unic în imaginarul credincioşilor celor trei mari monoteisme este în acelaşi timp atât de divers. Faptul că „noii” istorici israelieni se ocupă astăzi de demolarea miturilor care înconjoară Israelul sionist este o dovadă suplimentară că pluralismul începe să zdruncine vechea retorică sionistă care, într-un zel ideologic ce nu i-a fost, de altfel, specific, a împiedicat multă vreme schimbul de replici. Oare această diversitate

nouă a discursurilor ar fi tocmai semnul unei intrări în faza postsionistă? Ar fi zadarnic, în orice caz, să dorim să închidem această ţară tânără în constrângeri şi să-i aplicăm etichetări simpliste, pentru că efervescenţa de acolo este mare. Trecerea de la era sionistă la cea numită postsionistă nu poate fi delimitată cu uşurinţă. Nu există un discurs sionist unic, după cum nu există un singur fel de a demitiza construcţiile ideologice sioniste.

Cei care veneau să se stabilească pe pământul Israelului nu aveau o noţiune perfect clară cu privire la acest pământ, şi el trebuia transformat într-o patrie mumă, aducându-i din nou aici pe evreii care trăiseră de multe secole în altă parte. Sionismul nu a reuşit totuşi din acest motiv să şteargă reprezentările care hrăniseră poporul evreu în timpul dispersării sale. Israelul nu putea deveni un pământ asemănător altuia, fie şi doar pentru că pe el veneai cu propriul tău pământul, pământ pe care-l părăsiseşi, pământul unde erau înmormântaţi strămoşii. Fiecare imigrant îşi aducea exilul cu sine. Cu cât imigrantul se integra mai greu în ţara de adopţie, cu atât nostalgia exilului revenea la suprafaţă. Astfel s-a întâmplat cu evreii din Africa de Nord şi cultul sfinţilor lor1. în cazul acesta este vorba despre o trecere de la cultul mormântului unui sfânt celebru înhumat în diaspora la practicarea aceluiaşi cult într-un loc cu totul nou, în Israel, de cele mai multe ori într-un oraş în dezvoltare, în general un oraş de imigranţi, situat într-o regiune periferică. Acest fenomen a cunoscut un elan nou mai ales în anii 1970. Această migraţie a sfinţilor va desăvârşi integrarea, importând ceea ce lipsea în ţara de adopţie şi încheind astfel o ancorare. Unii vin cu ţara lor de origine, alţii cu Tora. în orice caz nu vin niciodată singuri. Fără să uităm reprezentările pământului lui Israel transmise de generaţiile precedente şi ecourile unei liturghii ascunse în bagaje. Niciun fel de discurs ideologic, inclusiv cel al sioniştilor, nu putea să şteargă această moştenire multiplă. Chiar dacă pluralitatea era oarecum sufocată de retorica unificatoare în vogă până de curând, ea exista cu mult

înainte de a fi proclamată zgomotos. Diaspora, trăirea diasporică vor permite acestor evrei din Maghreb să devină israelieni, fără să renunţe la specificitatea lor de grup etnic. Hotărât lucru, în pofida faimosului ideal de *melting-pot*, imigranţii continuă să se nutrească din solul celor două patrii. Şi astfel se poate consolida şi israelitatea sa în afara hotarelor geopolitice ale Israelului actual: marocanii care, întorcându-se în ţara lor de origine pentru o şedere limitată, îşi găsesc acolo rădăcinile identităţii lor israeliene sau tinerii israelieni care călătoresc în siturile centrale ale Şoah în Polonia2. Nu mai este nevoie de situri de proximitate chiar în Israel pentru a-ţi construi identitatea, aceasta se revigorează în exterior, acolo unde s-a desfăşurat istoria evreilor, în ceea ce a avut mai bun sau mai rău. Istoria evreilor nu mai este despărţită de istoria israelienilor. De altfel, ea nu a fost despărţită niciodată decât artificial, din motive ideologice, pentru că s-a crezut că totul trebuia să se petreacă pe pământul Israelului, chiar şi forţând uitarea a ceea ce a fost înainte, uitarea a ceea ce nu poate fi uitat, în prezent când hotarele Israelului sunt mai fluctuante decât oricând, când se aude mai bine cuvântul palestinienilor şi se afirmă conştiinţa că un alt popor are şi el drepturi asupra acestui pământ, orizonturile se lărgesc şi ataşamentul obsedant faţă de pământ lasă loc altor forme de înrădăcinare.

Dacă Israelul este o problemă, acest fapt nu se datorează numai obişnuinţei locuitorilor săi de a-şi vizita necontenit pământul, multiplicând la infinit afecţiunea pentru aceasta. Căci diaspora, şi ea, proiectează asupra acestei ţări propriile sale aşteptări şi frustrări, speranţele şi dezamăgirile, simbolurile şi visele. Ea este învestită de aceasta cu o astfel de sacralitate încât, în anumite medii, este cu neputinţă să începi fie şi o discuţie asupra ei. Israelul este de neatins. Cine îl critică riscă să fie denunţat de unii ca blasfemator, în timp ce, chiar în hotarele sale, el însuşi se înhamă la o muncă îndelungată şi dificilă de demitificare şi de autocritică. Guvernele israeliene vin şi trec unele după altele, iar în diaspora există întotdeauna

evrei gata să le aprobe fără să clipească pe fiecare, chiar atunci când în Israel se dezlănţuie pasiunile. Este, desigur, greşit să se creadă că toţi evreii din diaspora aprobă în mod necondiţionat Israelul, indiferent de politica pe care o promovează.

Fapt este că această ţară face parte integrantă din identitatea unei părţi mari a iudeităţii, îndeosebi franceze, mai cu seamă de la Războiul de Şase Zile. Aici este vorba de un sionism existenţial, nicidecum monolitic, mai curând de o căutare personală decât de o ideologie3. Este oarecum un sionism tipic al societăţii postindustriale întruchipat de evreii din Franţa. El este depolitizat, dezideologizat, şi-l readuce pe individ în centrul viziunii sale. în această recompunere identitară, ne putem închipui încărcătura afectivă în legătură cu Israelul. Acest lucru nu înseamnă nicidecum că identificarea se deschide neapărat spre o veleitate de emigrare. Pentru a ne convinge este suficient să ne reamintim numărul redus al celor care pleacă. în afară de aceasta, viziunea despre Israel variază considerabil în funcţie de grupuri – practicanţi, nepracticanţi, laici sau ultraortodocşi. în Franţa, Israelul constituie un teren de studiu preferat al publicului evreu, fie şi numai prin intermediul studierii limbii ebraice, în special în mediile nereligioase. Se învaţă ebraica din cauza legăturilor cu Israelul şi nu neapărat pentru că se doreşte citirea textelor scripturare. Călătoria în Israel este forma modernă a pelerinajelor de altădată, şi ea atinge un volum mult mai mare printre evreii din Franţa decât printre cei din Statele Unite. Această călătorie-pelerinaj joacă un rol de structurare a identităţii, dar, ca orice pelerinaj, ea îl priveşte mai mult pe pelerinul însuşi decât realitatea ţării pe care o vizitează şi din care el nu reţine decât aspectele corespunzătoare propriilor sale aşteptări. Voci, din fericire discordante, se ridică ici şi colo, mai ales în ultimul timp, pentru a denunţa politica guvernului actual. Israelul este totuşi încă pentru evreii din diaspora un motiv important de mândrie, mai ales după 1967. El rămâne o ţară cu numeroase atribute pozitive şi o ţară de refugiu, faţă de

memoria rătăcirii din anii negri ai Ocupaţiei.

în Statele Unite, după Războiul de Şase Zile, Israelul a devenit religia evreilor americani, religia civilă a iudaismului american organizat, precum şi o sursă supremă de identitate şi de autoexpresie comunitară4. în acest caz, ca şi în cazul Franţei, nu trebuie să vedem un fenomen de dublă supunere. Chiar departe de aşa ceva, întrucât este vorba mai cu seamă de o simbolică relaţie cu pământul şi cu realitatea însăşi a acestui pământ. Legătura dezvoltată şi exprimată rămâne detaşată în mare măsură de Israelul concret. Aici te afli mai mult în domeniul metaforei, inclusiv când avem un militantism în favoarea Israelului şi solidaritate financiară. De fapt, Israelul este ceea ce nu eşti şi ceea ce ai dori să fii – fără a uita valorile etice pe care se presupune că le întruchipează. Dacă citim bine literatura evreiască americană contemporană vedem că evreii americani se definesc astăzi atât privind Israelul, cât şi privind trecutul părinţilor lor, evrei din Europa de Est sau originari din cartierele vechi cu densitate evreiască mare precum Lower East Side din New York. Orice tulburare în Israel poate să compromită construcţia lor identitară – de unde caracterul sacru ce-i este inevitabil atribuit. în şcolile evreieşti americane, copiii învaţă să pună în discuţie politica israeliană şi sunt exaltate sentimentele de loialitate faţă de stat.

Lucrurile stând astfel, în pofida procesului de învăţământ oferit şi receptat, în Statele Unite faza de sprijin necondiţionat acordat Israelului a luat sfârşit, şi aceasta începând cu anii 1980, odată cu ocuparea Libanului. Intifada, din 1987, nu a făcut decât să întărească această vagă critică, care de atunci se amplifică. Largi segmente ale populaţiei evreieşti americane se simt desigur încă lezate de denunţarea politicii israeliene practicate de intelectuali ca Woody Allen. Atitudinea critică se etalează şi în coloanele unei reviste evreieşti progresiste ca *Tikkun*, precum şi ale alteia conservatoare precum *Commentary*. Deşi este adevărat că mulţi dintre evreii americani au o atitudine critică faţă de

Israel sau sunt pur şi simplu indiferenţi, iudaismul organizat continuă să susţină temeinic statul, cum este, de altfel, şi cazul în Franţa. Chiar dacă nu aderă la ideologia sionistă propriu-zisă, ortodocşii americani ce ţin de Agudat Israel – o mişcare politică şi religioasă care, la alegerile din 1969, a câştigat, cu aliaţii săi, cinci locuri în Parlamentul israelian – apără în majoritatea lor existenţa Israelului, întrucât această ţară este actualmente un mare centru al iudaismului ortodox şi pentru că speranţa ca el să devină un stat adevărat ortodox nu a fost niciodată atât de mare. în ceea ce priveşte mişcarea reformată americană, ea este în întregime proisraeliană.

în zilele noastre, evreii occidentali pledează pentru integrarea din diaspora, manifestând în acelaş timp o loialitate mândră faţă de căminul de acolo, cămin în care puţini americani, francezi sau englezi ar dori să trăiască. Dispersat în întreaga lume, divizat din punct de vedere cultural şi religios, poporul evreu rămâne unit totuşi în sprijinul pe care-l acordă *existenţei* unui stat-naţiune evreu, unde se vorbeşte ebraica, în care trăieşte un număr crescând de evrei şi pe care mulţi alţii îl vizitează pentru a-şi oţeli iudeitatea, chiar dacă nu sunt religioşi. După Şoah, ataşamentul faţă de Israel s-a încărcat de mult sentimentalism, figura eroică dominată a ostaşului sau a locuitorului din kibuţ trecând în plan secund memoria dureroasă a victimelor genocidului. Războiul de Şase Zile a întărit această imagine glorioasă, care este aprobată mai mult de opinia publică neevreiască. Imaginarul evreiesc din diaspora considera Israelul şi pe israelieni într-un mod romantic, pe care aceştia nu au făcut nimic pentru a-l demitiza. Nici astăzi diaspora nu consideră Israelul aşa cum este. Ceea ce împiedică o întâlnire adevărată cu acest pământ şi cu locuitorii lui. Ceea ce în parte, de asemenea, împiedică Israelul să devină ceea ce doreşte să fie cu adevărat, târând după sine aceste aşteptări adeseori imposibil de realizat. Israelul aşa cum este trăit zi de zi de către cetăţenii săi scapă în mare parte evreilor din diaspora, care preferă să vadă şi să găsească în el ceea ce

vor să vadă şi să găsească. Postsionismul israelian nu se preocupă deloc de miturile referitoare la Israel în diaspora contemporană, asumându-şi în primul rând sarcina de a le demola pe cele ale sionismului. Intrarea, foarte relativă încă, a unei părţi a populaţiei americane într-o fază pe care unii o califică drept postsionistă nu marchează poate sfârşitul relaţiei pasionale cu Israelul. Ea prevesteşte în schimb începutul unei legături mai autentice între cele două comunităţi. Acest lucru este totuşi mai puţin adevărat în cazul Fmţei, unde postsionismul rămâne în afara orizontului evreilor francezi, cu excepţia unor elite încă puţin numeroase.

Ne putem totuşi întreba în ce fel acest pământ imaginat şi reimaginat timp de secole se va putea vreodată debarasa de sedimentele de imagine indisociabile de esenţa lui. Poate că este sortit să existe prin imagini încrucişate interpuse, inclusiv în realitatea sa cea mai imediată. Israelul israelian, atât de multiplu, nu seamănă deloc cu Israelul văzut de diaspora, el însuşi atât de multiplu. Fără a uita Israelul din mediile de informare şi multe altele... Pământ unic, pământul Israelului scapă mereu unicităţii şi miturile sale continuă să germineze între brazdele trase de pionieri.

POSTFAŢĂ

în toamna anului 2000 începea a doua Intifadă. Această nouă explozie izbucnea sub pretextul unei vizite a lui Ariei Sharon, pe atunci un om politic israelian în opoziţie, intr-un loc care pentru musulmani este Esplanada Moscheilor, iar pentru evrei, Muntele Templului. Chiar dacă această vizită nu a fost principala cauză a reluării ostilităţilor între israelieni şi palestinieni, ea ne oferă o nouă dovadă a valorii simbolice în cel mai înalt grad al caracterului sacru pe care cele două popoare îl acordă fiecărui petic al acestui pământ revendicat atât de unii, cât şi de ceilalţi.

Gravitatea celei de a doua Intifade şi sutele de morţi pe care le-a provocat de o parte şi de alta vor marca pentru multă vreme generaţiile ce vor veni, care vor

continua să trăiască pe un pământ îmbibat de acum înainte de sângele martirilor. Şi amintirea celor morţi va obseda încă mult timp istoria unei împărţiri care, dacă se petrece efectiv într-o zi, va fi rămas imposibilă timp de decenii. Această amintire va spori, fireşte, caracterul sacru al acestui pământ. Un pământ udat cu sângele morţilor, un sânge care oferă statelor clădite sau ce vor fi clădite pe el o ieşire spre cer.

Caracterul sacru şi naţionalismul n-au fost niciodată incompatibile, dimpotrivă. în cazul de faţă sacrul hrăneşte cu puterea lui naţionalismul. Pentru că sacrul, religiosul imunizează temporalul, îi oferă nevinovăţia. Sionismul, ai cărui pivoţi erau profund laici, s-a prevalat şi el de caracterul sacru al pământului lui Israel, de locul lui în imaginarul evreiesc tradiţional, pentru a da sens şi legitimitate construirii unui stat al evreilor pe acest pământ. Astăzi şi palestinienii copleşesc acelaşi pământ cu un caracter atât de sacru încât, pentru el, bărbaţi şi femei sunt gata să-şi dea chiar şi viaţa. Un sacrificiu ce arată devoţiunea lor faţă de pământ şi ilustrează şi consolidează dreptul sfânt pe care-l au asupra lui. Aceşti luptători într-un război sfânt slăvesc neamul din care au ieşit şi pun în prim plan nobleţea excepţională a cauzei pe care o apără. De ambele părţi, de acum înainte alianţa de nezdruncinat dintre popor şi pământul lui este înnoită de fiecare dată în sânge. La un an după atentatul ce a avut loc la discoteca de la Delfinarium care, la 1 iunie 2001 a lovit îndeosebi tineri ruşi, a fost publicată o carte de mărturii ale persoanelor apropiate victimelor. Unul dintre autori, Dimitri Radişevski explică: „Pentru ruşi, atentatul de la Delfinarium a fost un mic holocaust. Dar dacă teroriştii aveau drept ţel să-i facă să plece din Israel, ei au reuşit exact contrariul. Aceste familii nu vor mai putea părăsi pământul scăldat în sângele copiilor lor1”.

Această legătură a sângelui nu poate decât să mineze şi mai mult şansele unei păci care pare, cu fiecare zi, tot mai improbabilă. Ea stabileşte o genealogie de apartenenţă. O genealogie palestiniană care se suprapune

genealogiei israeliene. Dacă Biblia ar trebui să garanteze dreptul istoric al evreilor asupra pământului lui Israel, sângele vărsat de palestinieni le-ar acorda acestora dreptul asupra pământului. Un pământ arid, udat de acest sânge şi din care ar răsări, în sfârşit, un stat „nevinovat" şi purificat.

Imaginarul occidental nu rămâne în afara conflictului. Spaţiul pe care presa internaţională îl acordă desfăşurării evenimentelor din această parte a lumii denotă importanţa simbolică uriaşă a unui pământ sacru, în cele din urmă, pentru toată lumea. De altfel, conflictul a izbucnit din nou şi în alte părţi în Europa, făcându-i să se confrunte pe evrei şi arabi în locuri în care coabitarea fusese posibilă înainte. Şi aici, dimensiunea politică a evenimentelor capătă o semnificaţie nouă. în Europa, ea ia forma unui conflict între comunităţi religioase, între comunitatea evreiască şi cea musulmană. Să fi început oare un „război religios" acolo unde putea fi evitat? Arabii din Franţa se identifică cu fraţii lor din Orientul Apropiat, musulmani şi apoi palestinieni. Iar evreii cu israelienii evrei, cu fraţii lor de religie. Acolo unde ar trebui să primeze politicul apare elementul religios. Desigur, nu toţi evreii şi arabii din Europa Occidentală se identifică în acelaşi mod cu protagoniştii conflictului din Orientul Apropiat. Dar cei ce rămân şi vor să rămână în afara acestui nou „război religios" nu mai sunt auziţi aproape deloc.

Cum să descâlcim iţele urzite în sânge ale politicului şi ale elementului religios? Este de ajuns să amintim Israelul pentru ca lucrurile despre care vorbim şi chiar şi politicul să capete o ciudată aureolă religioasă. Marcată cu pecetea scrierii biblice, a investiţiei imaginare excesive, a emoţiei religioase reactivate de naţionalisme, acest pământ nu reuşeşte să se neutralizeze şi să scape de influenţa politicului sacralizat. întâlnirea la înalt nivel de la Câmp David, în vara anului 2000, a eşuat în privinţa problemei Ierusalimului, şi nu în cea a refugiaţilor.2 Jacques Chirac, în căutarea unei soluţii în chestiunea

Muntelui Templului, se pare că s-ar fi gândit chiar la o împărţire nu pe orizontală, ci pe verticală, a suveranităţii. Palestinienilor să le revină Esplanada Moscheilor şi o „oarecare adâncime în subsol”, iar israelienilor „suveranitatea pornind de la adâncimea ruinelor presupuse ale Templului”3…

Desigur, pentru credincioşi, nu e nimic surprinzător în faptul că pământul lui Israel poartă încărcătura propriei sacralităţi. Dar lucrul acesta este uneori valabil şi pentru laici. Astfel, la întrebarea cum putea accepta ca problema Muntelui Templului să poată împiedica încheierea unui acord, Gilead Sher, care a condus negocierile pentru Ehud Barak din 1999 în 2001, răspundea, deşi era laic: „Nu suntem extremişti, dar avem o tradiţie, un loc de cult unde s-au rugat strămoşii noştri. Nu putem mătura toate acestea cu dosul palmei”.4

Recuperarea temei de către politicieni secularizaţi ţine de o manipulare care complică situaţia. Sacrul nu se negociază. Să fie, aşadar, Dumnezeu cel ce va pune capăt conflictului ucigaş, care nu face decât să se acutizeze tot mai mult, zi cu zi? Cum să trăieşti în pace pe pământul acesta locuit de bărbaţi şi femei, dacă aşteptăm ca salvarea să vină de sus? Suprasacralizarea pământului care e modul de a fi atât al palestinienilor, cât şi al israelienilor, îndeosebi de la a doua Intifadă încoace, nu poate decât să aţâţe focul pe loc şi chiar să-l răspândească altundeva, în orice ţară în care evreii şi musulmanii trăiesc alături unii de alţii. Pentru politicieni, sacrul a devenit o armă politică, armă care, de altfel, s-a întors întotdeauna împotriva celor care au folosit-o.

Este timpul ca pământul lui Israel să se poată dedubla, în sfârşit. Există Israelul visat de cei ce respectă poruncile, şi Israelul de compromis, unde vor să trăiască israelienii care caută pacea. Şi palestinienii trebuie să despartă, în sfârşit, sacralitatea pământului imaginat şi autoafirmarea politică. Pentru că doar recurgerea la mijloacele politice, chiar imperfecte, de care ţările democratice ştiu să se folosească le va permite să

întemeieze statul la care aspiră, în graniţe recunoscute. Sacrul nu poate fi împărţit. Pământul da.

Collegium Budapesta, iunie, 2002

CRONOLOGIE

Cronologia de faţă urmăreşte doar să permită cititorului să situeze mai bine în timp un anumit număr de evenimente de importanţă variabilă, la care se face aluzie în cuprinsul textului. Ea nu este nicio cronologie generală a istoriei poporului evreu şi nicio cronologie generală a istoriei Palestinei sau a Israelului.

*Sfârşitul secolului al Xl-lea înainte de Iisus Hristos*.

Instaurarea regalităţii de către Saul.

*Circa – 964*

Terminarea construirii Primului Templu.

*Circa – 931*

Moartea lui Solomon. Schisma între regatul lui Iuda (la sud) şi regatul lui Israel (la nord)

*Circa – 722*

Căderea regatului lui Israel. Deportarea în Asiria.

*Circa – 586*

Căderea regatului lui Iuda. Distrugerea Primului Templu. Deportarea în Babilon.

*— 539*

Decretul lui Cyrus.

*— 515*

Terminarea construirii celui de al Doilea Templu,

*— 332*

Cucerirea Siriei şi a Palestinei de către Alexandru cel Mare.

*— 167*

începutul revoltei macabeilor împotriva suveranului seleucid Antioh IV Epifanes.

*— 164*

Eliberarea Templului de către macabei.

*— 63*

Cucerirea Iudeei de către romani.

*66-74 era noastră*

Marea revoltă a Iudeei împotriva Romei.

*68*

Iohanan ben Zakai fuge din Ierusalimul asediat şi negociază cu Vespasian instalarea sa la Iavne.

*70*

Căderea Ierusalimului. Distrugerea celui de al Doilea Templu. *132-135*

Revolta lui Şimon Bar-Kochba.

*Circa 175*

Prinţul Iuda se instalează la Bet-Hearim, în Galileea inferioară. *Sfârşitul secolului al 11-lea*

Huna, exilarcul babilonian este înmormântat în pământul sfânt.

*Circa 200*

Terminarea *Mişnei*.

*Secolele III – IV*

Apariţia Imperiului Babilonian ca principal cămin de populare şi de erudiţie evreiască.

*Sfârşitul secolului al IV-lea*

Terminarea Talmudului din Ierusalim.

*Sfârşitul secolului al V-lea*

Terminarea Talmudului din Babilon.

*Secolele VI-XI*

Perioadă denumită „gaonică”, dominată de strălucirea academiilor babiloniene.

*636-637*

Cucerirea Palestinei de către arabi.

*1085*

Cucerirea oraşului Toledo de către creştini. Avansarea semnificativă a *Reconquistei*.

*1096*

Prima cruciadă.

*1099*

Cucerirea Ierusalimului de către cruciaţi.

*Secolul al Xll-lea*

Călătoriile lui Petahia din Regensburg şi ale lui Beniamin din Tudela.

*1140*

Iuda Halevi pleacă din Spania pe pământul lui Israel.

*1180*

Moise Maimonide termină, în Egipt, *Mişna Tora*.

*Secolul al XIII-lea*

Inigrarea rabinilor francezi în Ţara Sfântă. Redactarea *Zoharului*.

*1267*

Moise Nahmanide soseşte la Acra.

*1290*

Expulzarea evreilor din Anglia.

*1394*

Ultima expulzare a evreilor din Franţa.

*1488-1490*

Obadia de Bertinoro scrie trei scrisori în care îşi descrie călătoriile şi primele impresii din Ţara sfântă.

*1492*

Expulzarea evreilor din Spania.

*1515-1516*

Cucerirea Palestinei de către otomani.

*Secolul al XVl-lea*

Renaşterea evreiască în Galileea. Dezvoltarea centrului cabalistic de la Safed. Iniţiativa lui Jacob Berab în vederea unei reînfiinţări a Sanhedrinului. Reconstruirea Tiberiadei. *Şulhan Aruh* de Josif Karo. înfiinţarea organismelor regionale şi generale evreieşti în Polonia şi în Lituania.

*Secolul al XVlI-lea* Criza sabateeană.

*începutul secolului al XVUl-lea*

Prima carte de geografie generală şi palestiniană în limba idiş.

*Secolul al XVIII-lea*

Naşterea hasidismului. Naşterea Haskalei (mişcarea evreiască a Luminilor), care se propagă în secolul al XlX-lea în Europa Răsăriteană şi în Balcani, şi în secolul al XX-lea în Africa de Nord. Evreii din Rusia sunt constrânşi să se implanteze într-o regiune delimitată, „zona de reşedinţă".

*Anii 1760-1770*

Imigrarea hasidică în Ţara sfântă.

*1790-1791*

Emanciparea evreilor din Franţa.

*1798*

Călătoria lui Nahman din Wroclav pe pământul lui Israel.

*1799*

Bonaparte în Egipt şi în Ţara sfântă.

*începând din 1808*

Imigrarea *perusimilor* (discipoli ai *gaonului* din Vilna) în Ţara sfântă. *începând din 1827*

Filantropul evreu englez Moses Montefiore efectuează şapte călătorii în Palestina.

*1830*

Mehmet Aii, viceregele Egiptului cere Siria şi Palestina de la otomani.

*Începând din anii 1830*

Imigraţiile orientale, în special nord-africane.

*Anii 1830-1880*

Deşteptarea naţionalismelor în Europa. Presioniştii religioşi cer întoarcerea de urgenţă a evreilor în Palestina.

1840 Afacerea de la Damasc.

*Anii 1840*

Deşteptarea millenaristă.

*1859*

Construirea Canalului Suez.

*1860*

întemeierea la Paris a Alianţei israelite universale.

*Anii 1860-1870*

Grupuri tradiţionaliste, studenţi naţionalişti şi filantropi fac propuneri de colonizare agricolă în Palestina.

*1862*

Apariţia lucrării *Roma şi Ierusalimul* a lui Moses Hess.

*1865*

La Londra este înfiinţată Palestine Exploration Fund, societate ştiinţifică de cercetare în Palestina.

*1870*

întemeierea şcolii agricole Mikve Israel la Jaffa.

*1876*

Apare *Daniel Deronda*, de George Eliot, care pledează pentru o reunire a evreilor în Ţara sfântă.

*Anii 1880-1890*

înmulţirea în Europa a societăţilor de colonizare a Palestinei. Crearea primelor implantări agricole în Palestina.

*1881-1882*

Ca urmare a asasinării ţarului Alexandru al II-lea, au loc pogromuri în Rusia. Exodul masiv al evreilor către America, Europa Occidentală şi parţial în Palestina. Naşterea mişcării Iubitorii Sionului.

*1882*

Yehudah Leib Pinsker publică *Autoemanciparea*, chemându-i pe evrei să-şi ia destinul în propriile mâini şi să se redefinească în calitate de naţiune teritorială.

*1882-1904*

Primul val de imigrare evreiască în Palestina *începând din 1882*

Edmond de Rothschild acordă sprijin coloniilor din Palestina.

*1890*

întemeierea primei implantări agricole a baronului Maurice de Hirsch, la Moisesville, în Argentina.

*1891*

*Blackstone Memorial*, petiţie pentru întoarcerea evreilor în Palestina, datorată milenaristului american William E. Blackstone. Se înfiinţează Jewish Colonization Association (ICA).

*1894-1906*

Afacerea Dreyfus.

Este publicată lucrarea *Statul evreilor de* Theodor Herzl.

*1897*

Primul congres sionist la Basel.

*1903- 1905*

Israel Zangwill duce lupta pentru soluţia ugandeză.

*1904- 1914*

Al doilea val de imigrare în Palestina.

7905

Organizaţia sionistă mondială respinge opţiunea ugandeză. Zangwill provoacă o sciziune şi creează Organizaţia Teritorială Evreiască (ITO). începutul cuceririi muncii în Palestina şi al mişcării kibuţurilor.

*1909*

Naşterea oraşului Tel-Aviv.

*1911*

Crearea unei ferme de femei în Galileea inferioară.

*1917*

Declaraţia Balfour.

*1919- 1923*

Al treilea val de imigrare evreiască în Palestina.

*1920- 1930*

Activităţile grupului Brit Chalom, care nu crede că sionismul şi Palestina pot rezolva problema evreiască.

*1922*

Mandatul asupra Palestinei este acordat Marii Britanii.

*1924-1928*

Al patrulea val de imigrare evreiască în Palestina.

*1926-1966*

*Israel în exil,* operă monumentală în mai multe volume a istoricului sionist Ben-Zion Dinur (Dinaburg).

*1930-1939*

Al cincilea val de imigrare evreiască în Palestina.

*1936*

Revolte arabe în Palestina.

*1947*

Adoptarea planului de împărţire a Palestinei de către Adunarea Generală a ONU.

*1947-1949*

Războiul de Independenţă.

*14 mai 1948*

Proclamarea independenţei statului Israel.

*Anii 1950*

Imigrare masivă în Israel.

*1956*

Războiul Suezului.

*1964*

Crearea OLP (Organizaţia de Eliberare a Palestinei).

*1967*

Războiul de Şase Zile. Centrul Israelului antic este ocupat de israelieni. Societatea israeliană este răscolită. Sionismul nu va reuşi mai târziu să răspundă problemelor create de ocuparea israeliană a teritoriilor.

*1970*

Războiul de lom Kipur. Societatea israeliană îşi pierde încrederea în conducătorii săi şi îşi pune tot mai multe întrebări cu privire la identitatea sa.

*1974*

întemeierea partidului extraparlamentar naţional religios Guş Emunim („Blocul Credinţei”).

*1977*

Venirea la putere, pentru prima oară de la crearea statului, a dreptei naţionaliste, care accelerează implantările evreieşti în teritoriile ocupate. Discursul lui Sadat, preşedintele Egiptului, în Knesset.

*1978*

Acordul de la Câmp David între Egipt şi Israel.

*1979*

Tratat de pace între Israel şi Egipt.

*Anii 1980*

Apariţia primelor lucrări ale unei generaţii noi de intelectuali care s-a format în jurul criticii istorice a războiului de independenţă. Ei vor fi numiţi „noii” istorici. O largă dezbatere publică continuă să se desfăşoare în jurul afirmaţiilor acestor istorici, marcând, printre alte fenomene, începuturile unei ere postsioniste în Israel. Naşterea unei literaturi a cărei temă principală este israelianul rătăcitor.

*1981*

Anexarea Golanului de către Israel.

*1982*

Invazia israeliană în Liban.

*1987*

începutul Intifadei, „războiul pietrelor”.

*1991*

Războiul din Golf. Deschiderea Conferinţei de pace, la Madrid.

*1992*

Revenirea la putere a laburiştilor.

*1993*

Acordurile de la Oslo. Recunoaştere reciprocă între Israel şi OLP.

*1994*

Acordul Gaza-Ierihon, care autorizează crearea unei autonomii palestiniene în aceste două zone autonome. Tratat de pace israelo-iordanian.

*1995*

Acord cu privire la extinderea autonomiei palestiniene la totalitatea Cisiordaniei. Asasinarea Primului Ministru Yitzhak Rabin, artizanul păcii cu Yasser Arafat, de către un extremist religios israelian.

*1996*

Atentate islamiste repetate. Bombardamente ucigătoare efectuate de Israel în Libanul de Sud. Beniamin Netanyahu, din Likud, este ales prim-ministru. Tensiunile cu ţările arabe şi cu autorităţile palestiniene nu fac decât să se exacerbeze.

*1997*

Protocolul privind acordul de desfăşurare în Hebron. Noul conducător al Partidului Laburist, Ehud Barak, cere „iertare” sefarzilor din Israel pentru modul în care au fost trataţi de partidul său.

*1998*

A cincea aniversare a creării statului Israel. Memorandumul de la Wye River semnat de Israel şi de palestinieni urmăreşte să scoată din impas procesul de pace în curs.

*1999*

Alegeri legislative anticipate în Israel. Laburistul Ehud Barak devine prim-ministru cu 56,08 din voturi.

Memorandum semnat la Sharur-el Sheik de israelieni şi palestinieni care se obligă să reia şi să grăbească negocierile asupra statutului permanent al „teritoriilor” în vederea unui acord final. A cincea aniversare a semnării de către defunctul prim-ministru Yitzhak Rabin şi defunctul rege Husein a tratatului de pace între Israel şi Iordania; în aceşti cinci ani, cele două ţări au făcut totul pentru a pune în aplicare termenii acordului.

*2000*

Ehud Barak este părăsit de unii dintre aliaţii săi (îndeosebi din partidele religioase). Criză guvernamentală. Eşecul tratativelor de la Câmp David dintre Barak şi Yasser Arafat, purtate sub egida americanilor. Statutul Ierusalimului a fost obstacolul, dar în Israel se aud voci care repun în chestiune principiul individualităţii capitalei. în octombrie, în urma vizitei lui Ariei Sharon, şeful Likudului, pe „Esplanada Moscheilor” („Muntele Templului”, pentru evrei), o maşină infernală s-a pornit şi, pentru moment, se pare că s-a trecut de la o logică a păcii la o logică a războiului. „Intifada” grupării Al Aqra prin violenţa ei bruscă trădează totodată, fără îndoială, şi pierderea de legitimitate a liderului istoric al OEP, Yasser Arafat şi marchează noua direcţie pe care o capătă revendicările palestiniene, despărţindu-se de linia ei mai degrabă moderată. Extremiştii din cele două tabere se folosesc de dimensiunea religioasă pentru a face conflictul insolubil. La 9 decembrie Ehud Barak demisionează.

*2001*

La 6 februarie, israelienii îl aleg pe Ariei Sharon, candidat al Likudului, în funcţia de prim-ministru.

NOTE

Cuvânt înainte

1. Dan Miron, „The Literary Image of the Shtetl», *Jewish Social Studies*, 1 (3), primăvara 1995, p. l-43.

2. Pierre-Vidal Naquet, *Les Juifs, la mémoire et le présent, II*, Paris, La Découverte, 1991, p. 35.

Pământiul făgăduinţei

1. Citat de R. J. Zwi Werblowski, „Israël et Eretz

Israël”, *Les Temps Modernes* (253 bis), 1967, p. 372.

2. Lazarus Margulies, *The Right of the Jewish People to Palestine according to the Bible*. *Statement Presented to the Anglo-American Committee of Enquiry on Behalf of Italian Jewry* f.l., f. ed., 1946.

3. W.D. Davies, *The Territorial Dimension of Judaism*, Berkeley – Los Angeles – Londra, University of California Press, 1982.

4. „Este cam exagerat să susţinem că Sionul este tema centrală a Bibliei” (Abraham A. Halkin, „Zion in Biblical Literature”, în id. (edit.), *Zion in Jewish Littérature*, reeditare, Lanham – Londra, University of America Press, 1988, p. 18).

5. *Facerea* 1,1; 9-10; 12; 24; 28.

6. *Facerea* 2,5; 7; 9,15; 23.

7. Să se compare *Facerea* 1, 11 cu *Facerea 4*, *25*. Cele două semnificaţii sunt asociate în Oseea 2,25: „Şi-mi voi semăna pe Israil pe pământ [sau în ţarăţ” şi mă voi milostivi spre Ilo-Ruhama (*ou zerra*, *tiha li ba arets*) – un verset evocând reinstalarea lui Israel pe pământul său.

8. Să se compare *Iov* 1,21: „Gol ieşit-am din din pântecele mamei mele şi gol mă voi întoarce în pământ!” Cf. Menahem Stein, „Pământul mamă în literatura ebraică antică”, *Tarbiz*, 9 (2), ian. 1938, p. 257-277 (în ebraică).

9. *Facerea* 3, 17-19; 23.

10. Zali Gurevitch şi Gideon Arava, „La faţa locului (antropologie israeliană)”, *Alpayim* (4), 1991, p. 14 (în ebraică).

11. *Facerea* 4,10-12.

12. *Facerea* 6, 7; *Facerea* 11,8; *Facerea* 4, 16; 11,2. Seth Kunin,

„Judaism”, în Jean Holm şi John Bowker (edit.), *Sacred Place*,

Londra-New York, Pinter Publishers, 1991, p. 114-148.

13. *Facerea* 12,1.

14. *Facerea* 12, 5-7.

15. Harry M. Orlinsky, „The Biblical Concept of the

Land of Israel: Cornerstone of the Covenant between God and Israel", în Lawrence A. Hoffman (edit.), *The Land of Israel*: *Jewish Perspectives*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1986, p. 27-64.

16. *Facerea* 21,20-21 şi 36,6.
17. *Facerea* 26,2-5; 35, 11-12.
18. *Facerea* 13,17.
19. *Facerea* 23; *Facerea* 33, 19-20; *Iosua* 24, 32; II *Samuel* 24, 15-25; II *Cronici* 3,1.
20. Gideon Biger, „The Names and Boundaries of Eretz-Israel (Palestine) as Reflections of Stages in its History" în Ruth Kark (ed.), *The Land that Became Israel*. *Studies in Historical Geography*, New Haven – Londra – Ierusalim, Yale University Press/The Magnes Press, 1989, p. 4.
21. *Facerea* 15,18.
22. *Facerea* 14 şi 34.
23. *Facerea* 24.
24. *Facerea* 26,34-35; 28,1-9.
25. *Facerea* 10,5.
26. *Facerea* 10,19 şi 30.
27. *Facerea* 18,16-33.
28. *Facerea* 15, 13-16.
29. *Facerea* 28, 16-17.
30. *Deuteronomul* 32, 52 şi 34,4; *Numerii* 14,28-32.
31. *Ieşirea* 16, 3; *Numerii* 11,5.
32. *Numerii* 13,33.
33. *Ieşirea* 3,5. Formula ebraică este „admat kodeş", lit. „pământ de sfinţenie".
34. *Ieşirea*, 19, 22 şi 23.
35. *Ieremia* 2, 2; *Iezechiel* 20, 33-38.
36. *Iosua* 24,2.
37. *Deuteronomul* 26,5.
38. *ISamuel*, 13,19.
39. *Facerea* 13,15; II *Samuel* 7,13,15-16.
40. Moshe Veinfeld „A moşteni pământul – drept şi datorie. Concepţia făgăduinţei în izvoarele din perioada Primului şi a celui de-al Doilea Templu", *Zion*, 49 (2), 1984,

p. 115-137 (în ebraică).

41. Şi deci chiar la *Ieşirea* 12,2: „Luna aceasta (cea a Paştelui n.a.) să vă fie întâia între lunile anului".

42. *Psalmi* 24,1-2; *Deuteronomul* 32,8, *Deuteronomul* 2,5,9 şi 19.

43.*Iosua* 24,13.

44. *Iosua* 11,20.

45. *Leviticul* 26,42.

46. *Deuteronomul* 28, 62.

47. Leviticul 26,42.

48. *Leviticul* 25,23.

49. Cu privire la toate aceste indicaţii, vezi: *Leviticul* 25,2-17 (anul sabatic şi jubileul); *Leviticul* 19,23-25 (recolta de fructe); *Deuteronomul* 26, l-l0 (trufandale); *Numerii* 18, 15-18 (primii masculi născuţi dintre vite); *Numerii* 18,11 (*teruma*, „daruri ridicate"); *Numerii* 18,24 (prima zeciuială); *Numerii* 15, 17-20 (*hala*, partea de aluat rezervată preoţilor); etc.

50. *Iosua* 23,13; *Iosua* 13,1-7; *Judecători*, 2,22.

51. Comparaţi *Facerea* 15,18-21, *Ieşirea* 23,31 şi *Deuteronomul* 1,7.

52. *Iezechiel* 47,13. — 23.

53. *Deuteronomul* 3,23-28. Vezi şi *Deuteronomul* 4,21 şi 12,9-10.

55. *Iosua* 1,14-15.

56. *Iosua* 22, 19; Yosi Nineve, „Hotarele pământului lui Israel în Biblie", Adam Doron (edit.), *Statul Israel şi pământul lui Israel*, f. 1., Beit Beri, 1988, p. 39-64 (în ebraică).

57. III *Regi* 11,31.

58. *leremia* 35.

59. *Ieşirea* 3, 8; *Numerii* 13,23; *Deuteronomul* 8, 8-9.

60. III *Regi* 4,20.

61. *Sofonia* 1,13; *leremia* 4, 26-27; *Amos* 9,13; *Ioil 4*, 18.

62. B. Dinaburg, „Imaginea Sionului şi a Ierusalimului în conştiinţa istoricăalui Israel",*Zion*,n.s., 16(1-2), 1951 -1952,p. l-l7(înebraică).

63. F. E. Peters, *Jerusalem and Mecca. The Typology of the Holy City in the Near East*, New York-Londra,New York University Press, 1986, p. 6-7.

64 II *Regi*, 7,5-6.

65 III *Regi* 8,27.

66 III *Regi* 18.

67 IV *Regi* 18.

68 II *Cronici* 36, 21; *leremia* 17, 21-27; *Is* 38, 13-14; *Neemia* 13, 17-18. Ideea va fi reluată şi dezvoltată de tradiţia rabinică ulterioară conform căreia i-ar fi de ajuns lui Israel să respecte două sabaturi după regulă, pentru a fi imediat eliberat (*Talmudul din Babilon*, *Sabat* 118 b).

69. *Leviticul* 18.

70. *Ieşirea* 34, 15-16.

71. *Esdra 9* şi 10; *Neemia* 13,23-30.

72. *Ieşirea* 20,12; *Deuteronomul* 25,15.

73. *leremia* 7, 7. Vezi şi *leremia* 22, 3-5.

74. *Isaia* 2,2-4; 56,7.

Pământul sfânt

1. *Mişna*, *Taanit 4*, 6.

2. *Talmudul din Babilon*, *Yoma* 10 a.

3. Shlomo Fisher, „Empire, conscience identitaire juive et relations internationales des Juifs à l'époque du Second Temple", în Shmuel Trigano (edit.), *La Société juive à travers l'histoire*, Paris, Fayard, 1992-1993, vol. III, p. 407-432.

4. Betsy Halpern Amaru, „Land Theology in Philo and Josephus", în L. A. Hoffman (edit.), *The Land of Israel*, *op. cit.*, p. 65-93 şi Shalom Rosenberg, „The Link to the Land of Israel în Jewish Thought: A Clash of Perspectives", *ibid.*, p. 140-169.

5. *leremia* 25,11-13 şi 29,10.

*6. Ezdra* 4,1 şi 4 şi 9,2; IV *Regi* 17,29 şi *Ezdra 4,2*.

7. Betsalel Porten, „întoarcerea din Babilon. Viziune şi realitate", *Cathedra* (4), iulie 1977, p. 4 – 12 (în ebraică) şi Efrayim Stern, „Statul Iudeea. Viziune şi realitate", *ibid.*, p. 13-24 (în ebraică).

8.1 *Macabei* 3,43. Sublinierea ne aparţine.

9. Peter Schafer, *Histoire des Juifs dans l'Antiquité*, trad, din germană de P. Schulte, Paris, Cerf, 1989, p. 133-137.

10. Mireille Hadas-Lebel, *Jérusalem contre Rome*, Paris, Cerf, 1990, p. 180-181.

*11*. M. Veinfeld, „A moşteni pământul", *op. cit*.

12. Richard S. Sarason, „The Significance of the Land of Israel in the Mishnah", în L. A. Hoffman (edit.), *The Land of Israel*, *op. cit.*, p. 109-136 şi articolul „Pământul lui Israel" în *Encyclopédie talmudique* 2: 199-235 (în ebraică).

13. *Judecători* 1,27.

14. Pinhas Lederman, „Pământul lui Israel şi statul Israel în gândirea mişcărilor religioase. — Trecutul şi prezentul", în A. Doron (edit.) *Statul lui Israël*, *op. cit.*, p. 283-285.

15. *Deuteronomul* 30,5; *Neemia* 1,9.

16. *Zaharia* 2,16; „Şi va lua Domnul ca moştenirea Sa pe Iuda în *Ţara cea sfântă* şi va alege încă o dată Ierusalimul".

*n.Iezechiel* 5,56; 38,12 (Septanta e cea care traduce ebraicul *tabur*, de etimologie incertă, prin grecescul *omfalos*, „buric"); *Talmudul din Babilon*, *Sanhedrin* 37 a.

18. *Mipia*, *Kelim* 1,6-9.

19. *Talmudul din Babilon*, *Kiduşin* 69 a.

20. Yom Tov Levinski, „Cum a fost stabilit amplasamentul Templului?", *Yeda-Am*, 13 (33-34), 1968, p. 24-40 (în ebraică).

21. Ephraim E. Urbach, „Center and Periphery in Jewish Historic Consciousness: Contemporany Implications", în Moshe Davis (edit.), *World Jewry and the State of Israel*, New York, Arno Press, 1977, p. 217-235.

22. *Mişna*, *Menahot* 13,10.

23. S. Safrai şi M. Stern (edit.), *The Jewish People in the First Century*, vol. 1, Assen, Van Gorcum & Comp. B. V. 1974, cap. 4, „Relations between the Diaspora and the Land of Israel", p. 184-215;

Jackie Feldman, „Le Second Temple comme institution économique, sociale et politique", în S. Trigano

(edit.), *La Société juive*, *op. cit.*, vol. II, p. 155-179.

24. Jackie Feldman, „Les pèlerinages au Second Temple" în S. Trigano (edit.), la *Société juive*, *op. cit.*, vol. IV, p. 161-178.

*25*. Vezi *Deuteronomul* 11,13-15 şi *Avot de-Rabi Natan A*, *4*.

26. *Mişna*, *Avot* 1,2.

27. în ebraică „*mikdas meat*". Vezi *Ezechiel* 11,16 şi *Talmudul din Babilon*, Megila 29 a.

28. *Avot de-Rabi Natan A*, 4.

29. Gerson D. Cohen, „Zion in Rabbinic Literature", în A. H. Halkin (edit.), *Zion în Jewish Literature*, *op. cit.*, p. 56.

30. *Misna*, *Hala* 4,7-8.

31 Isadore Twersky, „Pământul lui Israel şi exilul în învăţătura lui Maimonide", în Moshe Hallamish şi Aviezer Ravitsky (edit.), *Pământul lui Israel în gândirea evreiască medievală*, Ierusalim, Yad Yitshak Ben- Zvi 1991, p. 90-122 (în ebraică).

32. *Talmudul din Babilon*, *Yebamot* 63 a.

33. *Talmudul din Ierusalim*, *Moed Katan* 3,1; *Avot de-Rabi Natan A*, 30.

34. *Talmudul din Babilon*, *Sola* 14 a, Charles Primus, „The Borders of Judaism: the Land of Israel în Early Rabbinic Judaism", în L.A. Hoffman (edit.), *The Land of Israel*, *op. cit.*, p. 97-108.

35. II *Baruh* 85,3.

36. *Sifrei*, *Ekev*, 43. Vezi în legătură cu aceasta Aviezer Ravitsky,,,«Instalează-ţi stâlpi indicatori» spre Sion; istoria unei idei", în M. Hallamish şi A. Ravitsky (edit.), *Pământul lui Israel*, *op. cit*, p. l-39.

*37*. Am încercat să traducem în franceză jocul de cuvinte din original. „Signal" (semnal n. trad.) redă ebraicul *ţiun*. „A se semnala prin" adică „a excela în" redă expresia [*lihiot*] *meţuian*.

38. *Mi^na*, *Hala* 2, 1.

39. A se compara *Facerea* 15,19-21 şi *Deuteronomul* 7, 1.

40. *Numerii* 34, l-l5.

41. *Misna*, *Ghitin* 1,1-3.

*42*. Marvin Fox, „The Holiness of the Holy Land", în Jonathan Sacks (edit.), *Tradition and Transition*: *Essays Presented to Chief Rabbi Sir*

*Emmanuel Jacobovits to Celebrate Twenty Years in Office*, f. 1. Jewsz, College Publication, 1986, p. 155-170.

43. *Facerea Raba* 68, 9.

44. *Deuteronomul* 11,10, *Ieremia* 12,7.

45. *Talmudul din Babilon*, *Gliitin* 56 b.

46. *Leviticul Raba* 13,2.

47. *Mişna Tora*, *Terumot* 1,26.

48. B. M. Levin, „Des vestiges de la *Geniza*", *Tarbiz* 2 (4), 1931, p. 396. Textul ebraic original speculează cu privire la termenii *Ţion* (Sion) şi (*lihiot*) *meţuian* („a se semnala", „a excela").

49. Yeshayahu Gafni, „Transferul corpului în vederea unei înhumări în Ţara sfântă. începuturile şi evoluţia obiceiului", *Cathedra* (4), iulie 1977, p. 113-120 (în ebraică).

Pământul visat

1.1. Twersky, „Pământul lui Israel", *op*. *cit*.

2. Jean-Christophe Attias, *Isaac Abravanei*, *la mémoire et lzespérance*, Paris, Cerf, 1992.

3. Shmuel Ettinger, „Le peuple juif et Eretz Israël", *Les Temps Modernes* (253 *bis*), 1967, p. 394.

*4*. G. D. Cohen, „Zion in Rabbinic Literature", *op*. *cit*.

5. Abraham Melamed, „Pământul lui Israel şi teoria climatelor în gândirea evreiască", în M. Hallamish şi A. Ravitsky (edit.), *Pământul lui Israel*, *op*. *cit*., p. 52-78 (în ebraică).

6. Warren Zev Harvey, „R. Hasdai Crescas despre caracterul unic al pământului lui Israel", *ibid*., p. 151-165 (în ebraică).

7. *Kuzari 4*,17. Expresia „Dumnezeul acelei ţări" apare în IV *Regi* 17,26.

8. *Facerea* 35,2.

9. Dov Schwartz, „Pământ, loc, stea. Statutul

pământului lui Israel în gândirea şcolii neoplatoniciene din secolul al XIV-lea", în M. Hallamish şi A. Ravitsky (edit.), *Pământul lui Israel*, *op. cit.*, p. 138-150 (în ebraică).

10. *Tanhuma*, *Ree* 8. Berakha Zak, „Pământul şi pământul lui Israel în Zoharli,*Mehkerei Yeruşalaim be-majşevet Israel* (8), 1988-1989, p. 239-253 (în ebraică).

11. *Kuzari* 2,13-14.

12. *Talmudul din Babilon*, *Ioma* 10 a.

13. Aryeh Carmell, „The Mitzvah of Living in Eretz Yisrael: an Halakhic Survey", în H. Chaim Schimmel & Aryeh Carmell (edit.), *Encounter*. *Essays on Torah and Modern Life*, Ierusalim – New York, Feldheim Publishers, 1989, p. 299.

14. Berakha Zak, „Pământul lui Israel în doctrina lui R. Moise Cordovero", în M. Hallamish şi A. Ravitsky (edit.), *Pământul lui Israel*, *op. cit.*, p. 320-341 (în ebraică).

15. Iuda Halevi, *Kuzari* 2, 14.

16. Conform unei expresii din *Zohar*. M. Hallamish, „Caracterizări ale pământului lui Israel în literatura cabalistică", în M. Hallamish şi A. Rovitsky (edit.), *Pământul Iui Israel*, *op. cit.*, p. 216.

17. *Kuzari* 2,14. Sublinierea ne aparţine. Vezi şi 2,36.

*18*. Aşa susţine cabalistul Abraham Azulai (c. 1570-1643): S. Rosenberg, „The Link", *op. cit*.

*19*. M. Stein, „Pământul mamă", *op. cit*.

20. *Mişna*, *loma* 5,2.

21. *Talmudul din Babilon*, *Sanhedrin* 38 a-b; *Targum Ieruşalmi* referitor la *Facerea* 2, 7. Y.T. Levinski, „Cum a fost stabilit amplasamentul Templului?", *op. cit.*, şi Haim Shwartzbaum, „Sursele legendei referitoare la alegerea unui loc potrivit pentru ridicarea Templului din Ierusalim", *Yeda-Am* 13 (33-34), 1968, p. 41-45 (în ebraică).

22. Moise Maimonide, *Mişne Tora*, *Beit Ha-Behira* 2,2 şi *Targum Ionatan* cu privire la *Ieşirea* 19,4.

23. Comentariu referitor la *Leviticul* 26,16.

24. *Arnos* 7,17; *O sea* 9,3; *Ezechiel*, 26,16.

25. Eleazar Azikri (1533-1600) citat de Yeshaya Halevi Horowitz (15657-1630) (M. Hallamish,

„Caracterizări”, *op. cit.*, p. 220).

26. Arthur Green, „The Zaddig as Axis Mundi in Later Judaism”, *JAAR* (45), 1977, p. 327-347.

27. *Zohar* 1,84 b.

28. Moshe Idei, „*Erets Yisrael* în gândirea evreiască”, în S. Trigano (edit.), *La Société juive*, *op. cit.*, vol. IV, p. 77-105; id. „Ierusalimul în gândirea evreiască din secolul al XIII-lea”, în Yehoshua Prawer & Haggai Ben-Shammai (edit.), *Cartea de la Ierusalim. Perioada cruciată şi ayubidă 1099-1250*, Ierusalim, Yad Yitshak Ben-Zvi, 1990-1991, p. 264-286 (în ebraică).

29. In funcţie de modul în care va fi scris cuvântul Ierusalim: fără i (iruşlm) sau cu i (iruşlim).

30. M. Idei „*Erets Yisrael*”, *op. cit.*, p. 103.

31. Chaim Z. Dimitrovsky, „Zion in Medieval Literature – I. Poetry”, în A. S. Halkin (edit.), *Zion in Jewish Literature*, *op. cit.*, p. 65-82.

32. Ezra Spicehandler, „The Attitude towards the Land of Israel in Spanish Hebrew Poetry” în Moshe Sheron (edit.), *The Holy Land in History and Thought*, Leuda, E. J. Brill, 1988, p. 117-139.

33. Efrayim Hazan, „Prezenţa pământului lui Israel în poezia liturgică şi profană a evreilor din Africa de Nord”, *Cathedra* (34), ianuarie 1985, p. 39-54.

34. M. Idei, „*Erets Yisrael*”, *op. cit.* p. 87-88.

35. Conform unei interpretări omiletice a *Facerii* 28,10-19.

*36*. Citat de A. Green, „The Zaddiq”, *op. cit.*

*37*. Dan Miron, „The Literary Image of the Shtetl”, *op. cit.*

38. R. Patai, „Earth Eating”, în id., *On Jewish Folclore*, Detroit Wanjne State University Press, 1983, p. 174-194.

39. Vezi Avraham Yaari, *Călătorii în ţara lui Israel ale unor pelerini evrei din Evul Mediu, la începutul întoarcerii la Sion*, reeditare, Tel-Aviv, Modan, 1996 (în ebraică).

40. Cu privire la metamorfozele acestui mit în literatura idiş şi ebraică de azi, vezi Shmuel Verses,

„Legendele referitoare la cele zece triburi şi la Sambation şi aclimatizarea lor la literatura noastră modernă”, *Mehkerei Ieruyalaim be-folklor iehudi* (7), 1985-1986, p. 38-66 (în ebraică).

Pământul exilat

1. *Talmudul din Babilon*, *Bava Batra* 60 b.

2. Ca să reluăm formula unui presionist celebru, Moses Hess, *Rome et Jérusalem*. *Ierusalimul*, tradusă din germană de A.-M. Boyer-Mathia, Paris, Albin Michel, 1981, p. 86. Hess aminteşte cu emoţie şi de ziua în care bunicul lui i-a arătat măsline şi curmale exclamând „cu înflăcărare: «Fructele astea cresc în ţara lui Israel»„ (p. 85).

3. Lawrence A. Hoffman, „Introduction: Land of Blessing and «Blessing of the Land», în id., *The Land of Israel*, *op*. *tit*., p. l-23.

4. Joseph Guttmann, „Return in Mercy to Zion: a Messianic Dream in Jewish Art”, *ibid*., p. 234-260.

*5*. K. Seth, „Judaism”, *op*. *tit*.

6. *Cântarea Raba* 7,10; *Talmudul din Babilon*, *Meghila* 29 a.

7. Yom-Tov Levinsky, „Ierusalimurile din diaspora”, *Yeda-Am*, 14 (35-36), p. 49-50 (în ebraică).

8. *Talmudul din Babilon*, *Bava Batra* 60 b.

9.1. Twersky, „Pământul lui Israel”, *op*. *tit*.

*10*. Yoel Bin-Nun, „The Obligation of Aliyah and the Prohibition of Leaving Israel in the Contemporany Era, according to the Opinion of Ramban (Maimonides)”, în Chaim I. Waxman (edit.), *Israel as a Religious* ReaZ(iy,Northvale,N.J.-Londra, Jason Aronson Inc., 1994, p. 75-104; P. J. Lederman, „Pământul lui Israel şi statul Israel în gândirea mişcărilor religioase”, *op*. *cit*.

11. *Misne Tora*, *Melahim* 5,9.

12. Id., 5,12.

13. *Talmudul din Babilon*, *Ketubot* 110 b.

14. *Talmudul din Babilon*, *Ketubot* 110 a. In schimb o femeie care doreşte să plece,în Israel are dreptul să ceară divorţul de soţul ei, dacă acesta refuză, precum şi o indemnizaţie prevăzută în contractul ei de căsătorie.

15. Marc Saperstein, „The Land of Israel în Pre-Modern Jewish Thought: a History of Two Rabbinic Statements”, în L. A. Lawrence (edit.), *The Latul of Israel*, *op. tit.*, p. 188-209.

16. Shalom Bar Asher, „The Jews of North Africa and the Land of Israel in the Eighteenth and Nineteenth Centuries: the Reversal in Attitude toward Aliyah (Immigration to the Land) from 1770 to 1860”, *ibid.*, p. 297 – 315.

17. *Talmudul din Babilon*, Ketubot 110 b.

18. Comentarii la *Facerea* 17,8 şi *Leviticul* 25,38.

*19*. Hershel Schacter, „The Mitzvah of Yishuv Eretz Yisrael”, în Shubert Spero şi Yizchak Pessin (edit.), *Religious Zionism after 40 Years of Statehood*, Ierusalim, Mesilot & The World Zionist Organization, 1989, p. 292-310; A. Carmell, „The Mitzvah”, *op. tit*.

*20*. A. Ravitsky, „Instalează-ţi”, *op. tit*.

21. Yaakov Levinger, „Specificitatea poporului lui Israel, a pământului şi a limbii lui după Maimonide”, *Milet* (2), 1983-1984, p. 289-297 (în ebraică).

22. *Misne Tora*, *Melahim* 5,7-8.

23. Yitzhak F. Baer, *Galut*, trad, de R. Warshow, reeditare, Lanham Londra, University Press of America, 1988, p. 14 – 15.

24. *Talmudul din Babilon*, *Meghila 29* a.

25. Citat de M. Idei, *„Erets Yisrael*”, *op. cit.*, p. 99. Vezi şi Shalom Rosenberg, „Exilul şi pământul lui Israel în gândirea evreiască din secolul al XVI-lea”, în M. Hallamish şi A. Ravitsky (edit.), *Pământul lui Israel*, *op. cit.*, p. 166-192 (în ebraică) şi Jean-Christophe Attias,”Du judaisme comme pensée de la dispersion”, Lei *Nouveaux Cahiers* (129), toamna 1997, p. 5-12. Cu privire la modul fundamental deteritorializat şi spiritualizat în care hasidismul lui Gur concepe misiunea lui Israel în exil, vezi Yoram Yaakovson, „Exil şi răscumpărare în hasidismul lui Gur”, *Daat* (2-3), 1978, p. 175-215 (în ebraică).

26. Moshe Czil,„*Jlia* şi pelerinaj în prima perioadă a ocupaţiei musulmane (634-1099)”, *Cathedra* (8), iulie

1978, p. 124-132 (în ebraică).

*27*. E. Spicehandler, „The Attitude”, *op. cit*.

28. Yosef Salmon, „Emigraţiile tradiţionale spre Palestina (1740-1880)”, în S. Trigano (edit.), *La Société juive*, *op. cit.*, vol. IV, p. 123-138.

29. Raya Haran, „Ce i-a împins pe discipolii *Maghidului* să meargă în ţara lui Israel?”, *Cathedra* (76), iulie 1995, p. 77-95 (în ebraică).

30. Yaakov Hasdai, „începuturile coloniei hasidice şi mitnagedân ţara lui Israel. Despre *alia ca* poruncă şi despre *alia* ca misiune”,*Shalem* (9), 1983-1984, p. 231-269 (în ebraică).

31. Aviezer Ravitsky, „The Impact of Three Oats in Jewish History”, în id.,*Messianism*, *Zionism and Jewish Religions Radicalism*, trad, din ebraică de M. Swisky şi J. Chipman, Chicago-Londra, The University of Chicago Press, 1996, p. 217.

32. A. Ravitsky, *Messianism*, *op. cit.*, p. 46.

33. Yehuda Liebes, „Mesianismul sabateean”, *Peẓamim* (40), 1989, p. 4 – 20 (în ebraică).

34. De exemplu, *Talmudul din Babilon*, *Ketubot* lila.

35. Gérard Nahon, *La Terre sainte au temps des kabbalistes*, Paris, Albin Michel, 1997.

36. *Ibid.*, p. 9.

37. F. E. Peters, *Jerusalem and Mecca*, *op. cit.*, p. 15-16.

38. Israel Bartal,*Exilul în ţară*, Ierusalim, Ha-sifria ha-tsionit, 1994, Introducere (în ebraică).

39. Yisrael Heilperin, *Evrei şi iudaism în Europa Orientală*, Ierusalim, Magnes, 1868-1969, p. 63 (în ebraică).

*40*. Y. Hasdai, „începuturile coloniei hasidice”, *op. cit*.

41. „*Mara de-arẓa de Yisrael*” în aramaică, „*ne si ere ţ Yisrael*”, în ebraică.

42. Israel Bartal, „Emisarii Ţării lui Israel: între realitatea unei legături şi abstarcţiunea unei viziuni” în S. Trigano, *La Société juive*, *op. cit.*, voi. iv,p.107-121.

43. A. Yaari, *Călătorii*, op. cit.; Elhanan Reiner,

*Pelerini şi pelerinaje în ţara lui Israel 1099-1517*, teză de doctorat, Universitatea ebraică din Ierusalim, 1988 (în ebraică); Jean Baumgarten, „Images du monde séfarade dans les récits de voyages vers la Terre sainte en langue yiddish (XVIIC-XVIIIe siècle), în Esther Benbassa (edit.), *Mémoires juives dȩEspagne et du Portugal*, Paris, Publisud, 1996, p. 223-237.

44. Nahum N. Glatzer, „Medieval Literature: II. Prose Works", în A.

S. Halkin (edit.), *Zion in Jewish Literature*, *op. cit.*, p. 83-100.

45. S. Z. Kahan, „Relatările de pelerinaje la mormintele de sfinţi şi la locurile sfinte pe pământul lui Israel", *Yeda-Am*, 22 (50-51), p. 112-116 şi 23 (53-54), p. 36-49 (în ebraică).

46. Şi unde, conform Legii, trebuie recitată o binecuvântare specială.

*47. Facerea Raba 96,5.*

48. Mark Verman, „*Aliyah* and *Yeridah*: the Journeys of the Besht andR. Nachman to Israel", în David R. Blumenthal (edit.), *Approaches to Judaism in Medieval Times* (3) Atlanta, Georgia, Scholars Press, 1988, p. 159-171.

49. S. Klein, *Istoria studierii ţării lui Israel în literatura ebraică generală*, Ierusalim, Mosad Bialik, 1936-1937 (în ebraică).

50. Hayim Goren, „Cunoaşterea ţării lui Israel în secolul al XVIII-lea: *Seferyedei Moşe* de R. Moşe Ieruşalmi", *Cathedra* (34), ianuarie 1985, p. 75-96 (în ebraică).

51. Chone Shmeruk şi Israel Bartal, „*Telaot Moşe*: prima carte de geografie în idiş şi descrierea ţării lui Israel de către Moşe bar Abraham Prozelitul", *Cathedra* (40) iulie 1986, p. 121-137 (în ebraică).

52. Shmuel Iosef Agnon, „Povestea caprei", în id., *Unii şi alţii*, Ierusalim – Tel-Aviv, Shocken, 1978, p. 373-375 (în ebraică).

Pământul regăsit

1. Arnold M. Eisen, „Off Center: the Concept of the Land of Israel in Modem Jewish Thought” în L. A. Hoffman (edit.), *The Land of Israel*, *op. cit.*, 1986, p. 263-296.

2. *Traité théologico-politique*, sfârşitul capit. 3.

3. Michael A. Meyer, *Response to Modernity. A History of the Reform Movement in Judaism*, New York – Oxford, Oxford University Press, 1988.

4. Heinrich Grătz, *La Construction de l'histoire juive*, trad, din germană de M.-R. Hayoun, Paris, Cerf, 1992, p. 47.

5. Ezra Mendelsohn, *On Modern Jewish Politics*, New York – Oxford, Oxford University Press, 1993, p. 6 şi *pasim* pentru restul ideilor şi conceptelor preluate din lucrarea citată în continuarea acestui capitol.

6. Citat de Catherine Fhima, „Les écrivains juifs français et le Sionisme (1897-1930)”, *Archives juives*, 30 (2), sem. 2, 1997, p. 53.

7. Hillel Bavli, „Zion in Modem Literature: I. Hebrew Poetry”, în A. S. Halkin (edit.), *Zion in Jewish Literature*, *op. cit.*, p. 101-120

8. Glenda Abramson, „«Here» and «there» in modem Hebrew Poetry”, în M. Sheron (edit.), *The Holy Land in History and Thought*, *op. cit.*, p. 141-149.

9. Ben Halpern, „Zion in Modem Literature. II. Hebrew Prose”, în A. S. Halkin (edit.), *Zion in Jewish Literature*, *op. cit.*, p. 121-135.

10. Yaakov Ariel, *On Behalf of Israel. American Fundamentalist Attitudes toward Jews, Judaism and Zionism*, Brooklyn – New York, Carlson, 1991.

11. Steven Epperson, *Mormons and Jews*, Salt Lake City, Signature Books, 1992.

12. Allan Arkush, „Relativizing Nationalism: the Role of Klesmer in George Eliot's *Daniel Deronda*”, *Jewish Social Studies*, 3 (3), 1997, p. 61-73.

13. Catherine Nicault, „Missionnaires, diplomates et savants en Terre Sainte”, *L'Histoire* (212), iul. — aug. 1997, p. 56-59.

14. Shmuel Almog, „People and Land in Modern

Jewish Nationalism", în Jehuda Reinharz şi Anita Shapira (edit.), *Essential Papers on Zionism*, New York – Londra, New York University Press, 1996,p.46-62.

15. Yehoshua Ben-Arieh, *The Rediscovery of the Holy Land in the Nineteenth Century*, Ierusalim – Detroit, Magnes Press/Wayne State University Press, 1979; id., „Perceptions and Images of the Holy Land", în Ruth Kark (edit.), *The Land that Became Israel. Studies in Historical Geography*, New Haven – Londra – Ierusalim, Yale University Press/Magnes Press, 1989, p. 37-53.

16. Israel Bartal, „«Old Yishuv» and «New Yishuv»: Image and Reality", *The Jerusalem Cathedra*, 1981, p. 215-231.

17. Shmuel Ettinger şi Israel Bartal, „The First *Aliyah*: Ideological Roots and Practical Accomplishments", în J. Reinharz şi A. Shapira (edit.), *Essential Papers on Zionism*, *op. cit.*, p. 63-93.

18. Israel Bartal, „Moses Montefiore şi pământul lui Israel", în id., *Exilul în ţară*, *op. cit.*, p. 209-218.

19. Walter Lehn în colaborare cu Uri Davis, *The Jewish National Fund*, Londra – New York, Kegan Paul International, 1988.

20. Jacob Katz, *Jewish Emancipation and Self-Emancipation*, Philadelphia – New York – Ierusalim, JPS, 1986.

21. Georges Weill, „Charles Netter ou les Oranges de Jaffa", *Les Nouveaux Cahiers* (21), vara 1970, p. 2-36.

22. Yoram Mayorek, „Between East and West: Edmond de Rothschild and Palestine", în Georg Heuberger (edit.), *The Rothschilds. Essays on the History of a European Family*, Sigmaringen, Boydele & Brewer, 1994, p. 129-145.

23. Shlomo Avineri, *Histoire de la pensée sioniste*, trad, din engleză de E. Spatz, Paris, Lattès, 1982.

24. Esther Benbassa, „Les relais nationaliste juifs dans les Balkans au XIXe siècle", în id. (edit.), *Transmission et passage en monde juif*, Paris, Publisud, 1997, p. 403-434.

25. Yigal Elam, „Gush Emunium. A False Messianism”, *The Jewish Quarterly* (1), toamna 1976, p. 60-69.

26. Jean-Marie Delmaire, *De Hibbat-Zion au sionisme politique*, Lille, ANRT, 1990, vol. 1.

27. S. Addler-Rudel, „Moritz Baron Hirsch. Profile of a Great Philantropist”, *Leo Baeck Year Book* (8), 1963, p. 29-69.

28. Joseph H. Udelson, *Dreamer of the Ghetto. The Life and Works of Israel Zangwill*, Tuscalloosa – Londra, The University of Alabama Press, 1990.

29. Zeev Stemhell, *Aux origines dȼIsraël*, Paris, Fayard, 1996.

30. Alain Dieckhoff, „De Saint-Pétersbourg à Jérusalem. Les empreintes du climat intellectuel russe sur le sionisme socialiste”, în E. Benbassa (edit.), *Transmission et passages*, *op. cit.*, p. 434-450.

31. Matityahu Mintz, „Ber Borokhov”, *Studies in Zionism* (5), apr. 1982, p. 33-53.

32. George L. Mosse, „Max Nordau, le libéralisme et le «nouveau juif»„, în Delphine Bechtel, Dominique Bourel şi Jacques Le Rider (edit.), *Max Nordau 1849 – 1923*, Paris, Cerf, 1996, p. 11-29.

33. Jacob B. Agus, *High Priest of Rebirth. The Life, Times, and Thought of Abraham Isaac Kuk*, New York, Bloch Publishing House, 1972.

34. Baruch Kimmerling, *Zionism and Territory. The Socio-Territorial Dimensions of Zionist Politics*, Berkeley, Institute of International Studies-University of California, 1983.

35. Baruch Kimmerling, „Academie History Caught in the Cross-Fire: the Case of Israeli – Jewish Historiography”, *History and Memory* 7(1), primăvara-vara 1995, p. 41-65.

Pământul recreeat

*1*. B. Kimmerling, „Academic History”, *op. cit.*

2. Eliezer Schweid, *Patria şi Pământul făgăduinţei*, Tel-Aviv, Am Oved, 1979 (în ebraică).

*3*. B. Kimmerling, *Zionism and Territory*, *op*. *cit*.

*4*. W. Lehn în colaborare cu U. Davis, *The Jewish National Fund*, *op*. *cit*.

*5*. G. Biger, „The Names and the Boundaries", *op*. *cit*.

6. Pentru cifrele referitoare la colonizare în acest capitol, vezi B. Kimmerling, *Zionism and Territory*, *op*. *cit*., p. 17-19.

7. Aharon Kellerman, *Society and Settlement*. *Jewish Land in Israel in the Twentieth Century*, Albany, SUNY Press, 1993.

8. Samuel Pohoryles, „Agricultural Tansformation in Israel", *The Jerusalem Quarterly* (33), toamna 1984, p. 95-101.

9. Erik Cohen, „The City in Zionist Ideology", *The Jerusalem Quarterly* (4), p. 126-144.

10. Yehoshua Kaniel, „The Terms «Old Yishuv» and «New Yishuv»: Problems of Definition", *The Jerusalem Cathedra*, 1981, p. 232-245.

*11*. Israel Bartal, *Exilul în ţară*, *op*. *cit*.

*12*. S. Ettinger et I. Bartal, „The First *Aliyah*", *op*. *cit*.

13. Y. Zerubavel, *Recovered Roots*. *Collective Memory and the Making of Israeli National Tradition*, Chicago-Londra, The University of Chicago Press, 1995.

14. Anita Shapira, „The Origins of «Jewish Labor» Ideology", *Studies in Zionism* (5), apr. 1982, p. 93-113.

15. Gershon Shaked, „Shall All Hopes Be Fulfilled? Genre and Anti-Genre in the Hebrew Literature of Palestine", în J. Reinharz et A. Shapira (edit.), *Essential Papers on Zionism*, *op*. *cit*., p. 763-789.

16. Margalit Shilo, „The Womenzs Farm at Kinneret, 1911-1917. A Solution to the Problem of the Working Woman in the Second *Aliya*", în Deborah S. Bernstein (edit.), *Pioneers and Homemakers*. *Jewish Women in Pre-State Israel*, Albany, SUNY Press, 1992, p. 119-143.

17. Yael Zerubavel, „The Forest as a National Icon: Literature, Politics and the Archeology of Memory", *Israel Studies*, 1(1), primăvara 1996,p.60-99.

18. *Ibid*., p. 97, n. 61.

*19*. Z. Gurevitch şi G. Aran, „La faţa locului”, *op*. *cit*.

20. Zeev Tzahor, „Ben Gurionʼs Mythopoetics”, în Robert Wistrich et David Ohana (edit.), *The Shaping of Israel*, Londra, Frank Cass, 1995, p. 61-84.

21. Yossi Katz, „Document: ebraizarea denumirilor de locuri şi de situri în Neghev.în anii 1949-1950”, *Iyunim bi-tekumat Israel* (5), 1995, p. 615-619 (în ebraică).

*22*. Itamar Even-Zohar, „The Emergence of a Native Hebrew Culture in Palestine, 1882-1948”, în J. Reinharz şi A. Shapira (edit.), *Essential Papers on Zionism*, *op*. *cit*., p. *121-144*.

*23*. S. Almog, „People and Land”, *op*. *cit*.

24. Yaffa Berlovitz, „Literature by Women of the First *Aliyah*: the Aspiration for Womenʼs Renaissance in Eretz Israel”, în D. S. Berstein (edit.), *Pioneers and Homemakers*, *op*. *cit*, p. 49-73.

25. J. — M. Delmaire, *De Hibbat-Zion au sionisme politique*, *op*. *cit*., vol. 1.

26. Nurit Gertz, „Social Myths in Literary and Political Texts”, *Poetics Today*, 7 (4), 1986, p. 621-639.

27. Glenda Abramson, „Israeli Literature as an Emerging National Literature”, în Ilan S. Troen şi Noah Lucas (edit), *Israel*. *The First Decade of Independence*, Albany, SUNY Press, 1995, p. 331-353.

28. Nurit Gertz, „The Canaanites: Ideology vs Literature”, *The Jerusalem Quarterly* (48), toamna 1988, p. 46-62; Yaʒacov Shavit, *The New Hebrew Nation*: *a Study in Israeli Heresy and Fantasy*, Londra, Frank Cass, 1987.

29. Dan Miron, „Cântece despre un pământ nevăzut şi necunoscut. Locul lui Naomi Shemerân viaţa noastră”,*IgeretQ*), 1984, p. 173-206 (în ebraică).

30. Orit Ben-David, „*Tiyul* (Hike) as an Act of Consecration of Space”, în Eyal Ben-Ari şi Yoram Bilu (edit.), *Grasping Land*. *Space and Place in Contemporary Israeli Discourse and Experience*, Albany, SUNY Press, 1997, p. 129-145; vezi, în aceeaşi lucrare, şi introducerea autorilor.

*31*. S. Klein, *Istoria studierii ţării lui Israel*, *op*. *cit*.

32. Yoram Bar-Gal, *Moledet şi geografie pe un secol de educaţie sionistă*, Tel-Aviv, Am Oved, 1993 (în ebraică).

33. Uri Ram, „Zionist Historiography and the Invention of Modern Jewish Nationhood: the Case of Ben Zion Dinur", *History and Memory*, *op. cit.*, p. 91-124.

34. Yaakov Shavit, „«Adevărul va ieşi din pământ»„ – Dezvoltarea interesului popular faţă de arheologie (până în anii 1930)", *Cathedra* (44), iunie 1987, p. 27-54 (în ebraică).

35. Meron Benvenisti, *Jérusalem, une histoire politique*, trad, din ebraică de K. Werchowski şi N. Weill, Arles, Actes Sud, 1996.

36. Igal Bursztyn, „Faces as Idea, Faces as Object: a Cinematic History (1911-1967)", *Studies in Zionism*, 10 (2), 1989, p. 139-154, Hillel Tryster, „*The Land of Promise* (1935): a Case Study in Zionist Film Propaganda", *Historical Journal of Film, Radio and Television*, 15

(2) iunie 1995, p. 187 – 217; Ella Shohat, *Israeli Cinema. East / West and the Politics of Representation*, Austin, Texas, University of Texas Press, 1989.

37. David N. Myers, *Re-Inventing the Jewish Past*, New York – Oxford, Oxford University Press, 1995; Shmuel Almog, *Zionism and History. The Rise of a New Jewish Consciousness*, trad, din ebraică de I. Friedman, New York – Ierusalim, St. Martin's Press/Magnes, 1987; B. Kimmerling, „Academic History", *op. cit.*; Ilan Pappe, „Critique and Agenda: the Post-Zionist Scholars in Israel", *History and Memory*, *op. cit.*, p. 66-90.

*38*. Ruth Firer, *Agenţii educaţiei sioniste*, Tel-Aviv, Sifriyat Poalim, 1985 (în ebraică), citat şi în U. Ram, „Zionist Historiography", *op. cit*.

*39*. B. Dinaburg, „Imaginea Sionului", *op. cit*.

40. Shalom Ratzaby, „The Polemic about the «Negation of the Diaspora» in the 193Os and Its Roots", *The Journal of Israeli History*, 16(1), 1995, p. 19-38.

41. „Pământul şi exilul", *Şeifotenu*, 2 (8), 1932, p. 360 (în ebraică), citat de S. Ratzaby, *op. cit.*, p. 30.

42. Tamar Katriel, „Remaking Place. Cultural

Production in Israeli Pioneer Settlement Museums", în E. Ben-Ari şi Y. Bilu (edit.), *Grasping Land*, *op. cit.*, p. 147-175.

43. Baruch Kimmerling, „Boundaries and Frontiers of the Israeli Control System: Analytical Conclusions" în id. (edit.), 77je *Israeli State and Society. Boundaries and Frontiers*, Albany, SUNY Press, 1989, p. 265-284.

44. Dan Horowitz şi Moshe Lissak, „The State of Israel at Forty", *Studies in Contemporary Jewry* (5), 1989, p. 3-24.

45. Yaakov Shavit, „Hebrews and Phoenicians: an Ancient Historical Image and Its Use", *Studies in Zionism*, 5 (2), 1984, p. 157-180.

46. Ruth Kark, „Historical Sites – Perceptions and Land Purchase: theCaseofModiin, 1882 – 1931 *Studies in Zionism*, *9* (1), 1988, p. l-l7.

Pământul imposibil

*1*. Erik Cohen, „The City in Zionist Ideology", *op. cit.*

2. *Ibid.*, p. 129.

3. Derek J. Penslar, *Zionism and Technocracy. The Engineering of Jewish Settlement in Palestine, 1870-1918*, Bloomington-Indianapolis, Indiana University Press, 1991.

4. *Ibid.*, p. 4.

*5*. G. Shaked, „Shall All Hopes Be Fulfilled?", *op. cit.*

*6*. G. Abramson, „«Here» and «There»„, *op. cit.*

*7*. Z. Gurevitch et G. Aran, „La faţa locului", *op. cit.*

8.1. Even-Zohar, „The Emergence of a Native Hebrew Culture in Palestine", *op. cit.*

9. Zilla Goldman, „Israel as Redemption in S. Y. Agnoţs *A Guest for the Night*", în M. Sheron (edit.), *The Holy Land in History and Thought*, *op. cit.*, p. 150-162.

10. André Levy, „To Morocco and Back. Tourism and Pilgrimage among Moroccan-Born Israelis" în E. Ben-Ari et Y. Bilu, *Grasping Land*, *op. cit.*, p. 25-46 şi introducerea lucrării.

11. Miriam Veinberger, „Locul lui *Ereţ Israel* în opera lui Dvora Baron", *Be-emet* (4-5), 1990-1991, p. 61-76 (în ebraică).

12. Joseph Sherman, „The Gates of Zion and the Dwellings of Jacob: Zion and Zionism in the Work of Isaac Bashevis Singer", dans M. Sheron (edit.), *The Holy Land in History and Thought*, *op. cit.*, p. 163-172.

13. Mikhael Keren, „Literatură şi renaştere naţională. Reacţia lui Agnon faţă de statul-naţiune evreiesc, după cum rezultă din *Registrul de stat*", *Iyunim bitekumat Yisrael* (5), 1995, p. 446-454 (în ebraică).

14. Yehoshua Kohen, „Descrierile de peisaje şi de aşezări locuite, la scriitorul Aharon Meged", *Ereţ Yisrael. Meharim biyediat ha-arets ve-atikoteiha* (22), 1990-1991, p. 95-105 (în ebraică).

*15*. Aviezer Ravitsky, „Exile in the Holy Land: the Dilemma of Haredi Jewry", *Studies in Contemporary Jewry* (5), 1989, p. 89-125; id., *Messianism*, *Zionism*, *op. cit*.

16. Menahem Friedmann „L'Etat d'Israël comme dilemme idéologique", *Pardès* (11), 1990, p. 15-65.

*17*. C. Klein, *La Démocratie d'Israël*, *op. cit*.

*18*. Y. Elam, „Gush Emounim. A. False Messianism", *op. cit*.

19. Erik Cohen, „Israel as a Post-Zionist Society", în R. Wistrich es D. Ohana (edit.), *The Shaping of Israeli Society*, *op. cit.*, p. 203-213.

20. Ehud Sprinzak, „Gush Emounim: the Tip of the Iceberg", *The Jewish Quarterly Review* (21), toamna 1981, p. 28-47; vezi şi Alain

Dieckhoff, „Le Gouch Emounim. Esquisse d'ethnographic politique", *Pardes*(*W*), 1990, p. 84-110.

21. Ilan Pappe, „Critique and Agenda: the Post-Zionist Scholars in Israel", *History and Memory*, 7(1), primăvara-vara 1995, p. 66-90.

22. Eliezer Schweid, „Beyond All That – Modernism, Zionism, Judaism", *Israel Studies*, 1 (1), primăvara 1996, p. 224-246.

23. Moshe Lissak, „«Critical» Sociology and «Establishment» Sociology in Israeli Academic Community: Ideological Struggles or Academic Discourse", *Israeli Studies*, 1 (1), primăvara 1996, p. 247-294.

24. Simha Flapan, *The Birth of Israel*: *Myths and Realities*, New-York, Pantheon, 1987; Benny Morris, *The Birth of the Palestinian Refugee Problem*, *1947-1949*, Cambridge-New-York, Cambridge University Press, 1987; Avi Shlaim, *Collusion across the Jordan*: *King Abdullah*, *the Zionist Movement*, *and the Partition of Palestine*, Oxford, Columbia University Press, 1988; Ilan Pappe, *Britain and the Arab-Israeli Conflict 1948-1951*, New York, St. Martin's Press, 1988.

*25*. U. Ram, *The Changing Agenda of Israeli Society*, *op. cit*.

26. Gershon Shafir, *Land*, *Labor and the Origins of the Israeli-Palestinian Conflict*, *1882-1941*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

*27*. B. Kimmerling, „Boundaries and Frontiers", *op. cit*.

28. *Ibid.*, p. 278.

29. Anita Shapira, „Politics and Collective Memory: the Debate over the «New Historians» in Israel", *History and Memory*, 7 (1), p. 9-40.

*30*. B. Kimmerling, *Zionism and Territory*, *op. cit*.

31. *Ibid.*, 143.

*32*. Amnon Raz-Krakotzkin, „Exilul în suveranitate – Spre o critică a «negării exilului» în cultura israeliană", *Teoria-ou-vikoret* (4), 1993, p. 23-25 (în ebraică) şi id., „Să părăseşti pământul părăsit", *Davar*, 28 juin 1991 (în ebraică), citate de A. Shapira, „Politics and Collective Memory",«/?, *cit*.

33. Zvi Sobei, *Călătoria Pământului făgăduinţei*, Tel-Aviv, Am Oved, Sifriyat Ofakim, 1990 (în ebraică). Citat din belşug de Sărit Shapira în *Routes of Wandering*, *Nomadism*, *Journeys and Transitions in Contemporary Israeli Art*, Catalog de expoziţie, Ierusalim, Muzeul Israelului, iarna 1991 (în engleză şi ebraică).

34. *L'Arche* (478), nov. 1997, articol de Ouri Nissan, p. 31-33.

35. Yael Zerubavel, „The «Wandering Israeli» in Contemporary Israeli Literature", *Contemporary Jewry*, 7

(1), 1986, p. 127-140.

*36*. S. Shapira, „Waymarks: Local Moves", în *Routes of Wandering*, *op*. *cit*.

37. *Facerea* 12,1.

38. *Facerea* 12, 7.

39. în *Routes of Wandering*, *op*. *cit*., p. 246-256.

Epilog

1. Galit Hasan-Rokem, „La culture populaire juive en Israel. Dialogues et passages", în E. Benbassa, *Transmission et passages*, *op*. *cit*., p. 137-149; Eyal Ben Ari et Yoram Bilu, „Saintsz Sanctuaries in Israeli Development Towns. On a Mechanism of Urban Transformation", în id., *Grasping Land*, *op*. *cit*., p. 61-83.

2. A. Levy, „To Morocco and Back", op. *cit*:, Y. Bilu şi E. Ben-Ari, „Epilogue (Three Years Later)", în id., *Grasping Land*, *op*. *cit*., p. 231-235.

3. Erik Cohen (în *Lz Etude et lz éducation juive en France ou lz avenir dz une communauté*, Paris, Cerf, 1991) oferă un anumit număr de date preţioase asupra acestei probleme, dar care nu acoperă iudeitatea franceză în ansamblu, ca orice studiu de acest gen, cu atât mai mult cu cât cel de faţă a fost comandat de instanţe comunitare.

*4*. Theodore Solotaroff şi Nessa Rapoport (edit.), *Writing Our Home*: *Contemporary Stories by American Jewish Writers*, New York, Schocken Books, 1992, Introducere, p. XIII-XXVI; Andrew Furman (*edit*),*Israel through the Jewish-American Imagination*. *A Survey of Jewish-Ainerican Literature on Israel 1928-1995*, Albany, SUNY Press, 1997, Introducere, p. l-20; E. Mendelsohn, *On Modern Jewish Politics*, *op*. *cit*.

Postfaţă

1. *Libération*, *2* iunie 2002.

2. Charles Ended in, Le *Rêve brisé*. *Histoire de lz échec du processus de paix au Proche Orient*, *1995-2002*, Paris, Fayard, 2002, p. 264.

3. *Ibid*. p. 280.

4. *Ibid*. p. 282.

BIBLIOGRAFIE

Prezenta bibliografie nu oferă decât o *selecţie* de titluri folositoare celui care ar dori să-şi continue cercetarea. Din ea au fost eliminate în mod deliberat cele uzuale, istoriile generale ale poporului evreu, sintezele de istorie ale gândirii evreieşti, marile texte şi marii autori ai tradiţiei rabinice. Toate studiile menţionate în note sunt reluate aici, cu excepţia articolelor reprezentând lucrări colective referitoare în ansamblul lor la una sau alta dintre marile teme abordate în carte (în acest caz nu reproducem aici decât titlurile acestor lucrări colective). Articolele şi lucrările precedate de un * sunt în limba ebraică. Titlurile sunt clasate în ordinea alfabetică a numelor autorilor, apoi, pentru acelaşi autor, în ordine cronologică.

Abitbol, Michel, Lei *Deux Terres promises*. *Les Juifs de France et le sionisme*, 1897-1945, Paris, Oliver Orban, 1989.

Adler, Elkan Nathan (edit.), *Jewish Travellers in the Middle Ages*. *19 Firsthand Accounts*, reeditare, New York, Dover Publications, 1987.

Adler-Rudel, S., „Moritz Baron Hirsch. Profile of a Great Philanthropist”, *Leo Baeck Year Book* (8), 1963, p. 29-69.

* Agnon, Shmuel Yosef, „Povestea caprei”, în: id., *Unii şi alţii*, Ierusalim-Tel-Aviv, Shocken, 1978, p. 373-375.

Agus, Jacob B., *High Priest of Rebirth*, *The Life*, *Times*, *and Thought of Abraham Isaac Kuk*, New-York, Bloch Publishing Company, 1972.

— Aharonson,Ran, „Le programme Netter-Rothschild: les débuts de l‚activité de colonisation du baron en Palestine”, *Cathedra* (44) iunie 1987, p. 55-79.

Alcalay, Ammiel, *After Jews and Arabs*. *Remaking Levantine Culture*, Minneapolis – Londra, University of Minnesota Press, 1993.

Almog, Shumel, *Zionism and History*. *The Rise of a New Jewish Consciousness*, traducere din ebraică de I. Friedman, Ierusalim – New York, Magnes St Martin‚s Press, 1987.

— Almog, Shmuel, „«Pământul să aparţină celor ce-l

muncesc» şi convertirea felahilor la iudaism" în *O naţiune fi istoria ei*, în *Une nation et son histoire*, partea a 2-a, Ierusalim, Zalman Shazar, 1993-1994, p. 165-175.

Aran, Gideon, *Israeli Visions and Divisions*: *Cultural Change and Political Conflict*, *New* Brunswick, N.J., Transaction, 1989. Ariel, Yaakov, *On Behalf of Israel*. *American Fundamentalist Attitudes toward Jews*, *Judaism and Zionism*, *1865-1945*, Broooklin, New-Iork, Carlson, 1991.

Arkush, Allan, „Relativizing Nationalism: the Role of Klesmer in George Eliotzs *Daniel Deronda*", *Jewish Social Studies*, 3 (3), 1997,p. 61-73.

— Arni, Efrayim, *Pământul lui Israel*. *Istorie*, *politică*, *gestiune fi dezvoltare*, Ierusalim, Keren Kayemet Le-Israel, 1979-1980. Aronof, Myron J., „Development Towns in Israel" în Michael Curtis şi Mordecai S. Cherrtoff (edit.), *Israel*: *Social Structure and Change*, New Brunswick, N.J., Transaction, 1973, p. 27-46. Aronoff, Myron J" „Establishing Authority: the Memorialization of Jabotinsky and the Burial of the Bar-Kochba Bones under the Likud", în id. (edit.), *The Frailty of Authority*, New Brunswick, N.J., Transaction, 1986, p. 105-130.

Attias, Jean-Christophe, *Isaac Abravanel*, *la mémoire et Pesperance*, Paris, Cerf, 1992.

Attias, Jean-Christophe, „Du judaisme comme pensée de la dispersion", *Les Nouveaux Cahiers* (129), toamna 1977, p. 5-12. Avineri, Shlomo, *Histoire de la pensée sioniste*, traducere din engleză de E. Spatz, Paris, Lattès, 1982.

— Avni, Haim, *Argentina*, „*Pământ al făgăduinţei*", Ierusalim, Magnes, 1972-1973.

— Avni, Haim, „Teritorialism, colonizare teritorială şi colonizare sionistă", *Yahadout Zmanenou* (1), 1993-1994, p. 69-87.

Baer, Yitzhak F., *Galut*, reeditare, traducere de R. Warshow, Lanham-Londra, University Press of America, 1988.

— Bar-Gai, Yoram, *Moledet şi geografie într-un secol*

*de educaţie sionistă*, Tel-Aviv, Am Oved, 1993.

Barnavi, Elie, *Une histoire moderne dȥIsraël*, reeditare, Paris, Flammarion, 1991.

Bartal, Israel,,,«Old Yishuv» and «New Yishuv»: Image and Reality", *The Jérusalem Cathedra*, 1981, p. 215-231.

Bartal, Israel, „Les émmissaires de terre dȥIsraël: entre la réalité dȥun lien et lȥabstraction dȥune vision" în Shmuel Trigano (edit.), *La Société juive à travers lȥhistoire*, Paris, Fayard, 1992-1993, vol. IV, p. 107-121.

— Bartal, Israel, *Exilul în ţară*, Ierusalim, Ha-Sifria ha-Tsionit, 1995.

— Bar-Yosef, Hamutal, „Conceptul de decadenţă la Brenner în contextul ideii de renaştere naţională", *Iyounim bi-tekoumat Yisrael* (1), 1991, p. 496-522.

Baumgarten, Jean, „Images du monde séfarade dans les récits de voyages vers la Terre sainte en langue yiddish (XVIIe-XVIIIc siècles)", în Esther Benbassa (edit.), *Mémoires juives dȥEspagne et du Portugal*, Paris, Publisud, 1996, p. 223-237.

— Ben-Ami, Yisakhar, *Cult popular al sfinţilor la evreii din Maroc*,

Ierusalim, Magnes, 1984.

Ben-Ari, Eyal şi Bilu, Yoram (edit.), *Grasping Land, Space and Place in Contemporary Israeli Discourse and Expérience*, Albany, SUNY Press, 1997.

Ben-Arieh, Yehoshua, *The Rediscovery of the Holy Land in the Nineteenth Century*, Ierusalim – Detroit, The Magnes Press / The Wayne State University Press, 1979.

Benbasa, Esther, „Les relais nationalistes juifs dans les Balkans au XlX-e siècle", în id., (edit.), *Transmission et passages en monde juif*, Paris, Publisud, 1997, p. 403-434.

Benbassa, Esther şi Dieckhoff, Alain (edit.), *Identités israéliennes. Modernité et mémoire dȥune nation*, Pardès, (18), 1993.

Ben Guigui, Jacques, *Israel Zangwill. Penseur et écrivain* (*1864-1926*), Toulouse, Imprimerie toulousaine, 1975.

Benvenisti, Meron, *Jérusalem, une histoire politique*, traducere din ebraică şi din engleză de K. Werchowski şi N. Weill, Arles, Actes Sud,1996.

Ben-Zadok, Efraim, „National Planning -The Critical Neglected Link: One Hundred Years of Jewish Settlement in Israel", *International Journal of Middle Eastern Studies* (17), 1985, p. 329-345.

Bernstein, S. Deborah, „Political Participation: New Immigrants and Veteran Parties in Israeli Society", *Plural Societies* (5), 1984, p. 13-32.

Bernstein, S. Deborah (edit.), *Pioneers and Homemakers. Jewish Women in Pre-State Israel*, Albany, SUNY Press, 1992.

Boaz, Evron, *Jewish State or Israeli Nation*, Bloomington, Indiana University Press, 1995.

Bonfil, Roberto, „Gerusalemme «Umbilicus Mundi»„ în Franco Cardini (edit.), *La Città e il Sacro*, Milano, Libri Scheiwiller, 1994,p.43-82.

Bruner, Edward M., şi Gorfain, Phyllis, „Dialogic Narration and the Paradoxes of Masada, în Edward M. Bruner şi Stuart Plattner (edit.), *Text, Play and Story*, Washington, D.C., American Ethnological Society, 1984, p. 56-79.

Buber, Martin, *On Zion. The History of an Idea*, reeditare, traducere din germană de S. Godman, Londra, Horovitz Publishing, 1973.

Bursztyn, Igal, „Faces as Idea, Faces as Object: a Cinematic History (1911-1967)", *Studies in Zionism*, 10 (2), 1989, p. 139-154.

Cohen, Erik, „Development Towns: the Social Dynamics of „Planted" Urban Communities in Israel", în Shumel N. Einsenstadt şi alţii, (edit.), *Integration and Development in Israel*, Ierusalim, Israel Universities Press, 1970, p. 587-617.

Cohen, Erik, „The City in Zionist Ideology", *The Jerusalem Quarterly* (4), vara 1977, p. 126-144.

Cohen, Erik, *L'Etude et Teducation juive en France ou l'Avenir d'une communauté*, Paris, Cerf, 1991.

Cohen, Richard I” *The Return to the Land of Israel*, Ierusalim, Organizaţia Sionistă Mondială / Centrul Zalman Shazar, 1986.

Davies, W.D., *The Territorial Dimension of Judaism*. Berkeley- Los Angeles-Londra, University of California Press, 1982.

Delmaire, Jean-Marie, *De Hibbat-Zion au sionisme politique*, Lille, ANRT, 1990,2 volume.

Deshen, Shlomo, „Social Organization and Politics in Israeli Urban Quarters”, *The Jerusalem Quarterly* (22), iarna 1982, p. 21-37.

Dieckhoff, Alain, *Les Espaces d'Israël. Essai sur la stratégie territoriale israélienne*, reeditare, Paris, Fondation pour les études de défence naţionale / Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1989.

Dieckhoff, Alain, „Les trajectoires territoriales du sionisme”, *Vingtième Siècle*, ianuarie – martie 1989, p. 29-43.

Dieckhoff, Alain, „Le Gouch Emounim. Esquisse d'etnographie politique” *Par dès* (11), 1990, p. 84-110.

Dieckhoff, Alain, *L'Invention d'une nation. Israël et la modernité politique*, Paris, Gallimard, 1993.

Dieckhoff, Alain, *Israéliens et Palestiniens. L'épreuve de la paix*, Paris, Aubier, 1996.

Dieckhoff, Alain, „De Saint-Pétersbourg à Jérusalem. Les empreintes du climat intellectuel russe sur le sionisme socialiste”, în E. Benbassa (edit.), *Transmission et passages en monde juif*, Paris, Publisud, 1997, p. 434-450.

* Dinaburg, B., „Imaginea Sionului şi a Ierusalimului în conştiinţa istorică a lui Israel”, *Zion*, n.s. 16 (1-2), 1951-1952, p. l-l7.

Carmell, Aryeh, „The Mitzvah of Living in Eretz Yisrael an Halachic Survey”, în H. Chaim Schimmel & Aryeh Carmell (edit.) *Encounter. Essays on Torah and Modern Life*, Ierusalim – New York, Feldheim Publishers, 1989, p. 292-310. Dolev-Gandelman, Tsili, „The Symbolic Inscription of Zionist Ideology in the Space of Eretz Israel: why the Native Israeli Is Called *Tsabar*”, în Harvey E.

Goldberg, (edit.) *Judaism Viewed from Within and Without*, Albany, SUNY Press, 1987, p. 257-284.

— Doron, Adam, (edit.), *Statul Israel şi pământul lui Israel*, f.l., Beit

Berl, 1988.

— Dvir, Ori, *Unde mergem să ne plimbăm săptămâna asta*? Tel-Aviv,

Levin Epstein, 1972.

— Efrat, Elisheva, *Geografie şi politică în Israel*, Tel-Aviv, Ahiasaf,

1984.

Efrati, Nathan şi Stern, Jossi, *Homecoming*, Ierusalim, The Israel Economist Publishing, 1982.

Eisen, Arnold, Gal ut: *Modern Jewish Reflections or Homelessness and Homecoming*, Bloomington-Indianopolis, Indiana University Press, 1986.

Elam, Yigal, „Gush Emunim. A. False Messianism", *The Jerusalem Quarterly* (*l*), toamna 1976, p. 60-69.

Enal Frederic, *Géopolitique de Jérusalem*, Paris, Flammarion, 1998. Epperson, Steven, *Mormons and Jews*, Salt Lake City, Signature Books, 1992.

Ettinger, Shmuel, „Le peuple juif en Eretz Israel", *Les Temps Modernes* (253 bis), 1967, Dossier: Le conflit israélo-arabe, p. 394-413.

Ezrahi, Sidra, „Our Homeland, the Text... Our Text, the Homeland: Exile and Homecoming in the Modern Jewish Imagination", *Michigan Quarterly Review* (31), 1992, p. 463-497.

Feldman, Jackie, „Le Second Temple comme institution économique, sociale et politique" în Shmuel Trigano (edit.), *La Société juive à travers lzhistoire*, Paris, Fayard, 1992-1993, vol. II, p. 155-179.

Feldman, Jakcie, „Les pèlerinages au Second Temple", în Shmuel Trigano (edit.), *La Société juive à travers lzhistoire*, Paris, Fayard, 1992-1993, vol. IV, p.161-178.

Firer, Ruth, *Les Agents de lzéducation sioniste*, Tel-Aviv, Sifriyat Poalim, 1985.

Fisher, Shlomo, „Empire, conscience identitaire juive et relations internationales des Juif a lzépoque du Second Temple”, în Shmuel Trigano (edit.), *La Société juive à travers lzhistoire*, Paris, Fayard, 1992-1993, vol. III, p. 407-432.

Flapan, Simha, *The Birth of Israel*: *Myths and Realities*, New-York, Pantheon, 1987.

Fox, Marvin, „The Floliness of the Holy Land”, în Jonathan Sacks (edit.), *Tradition and Transition*: *Essays Presented to Chief Rabbi Sir Immanuel Jakobovits to Celebrate Twenty Years in Office*, f.l., Jewsz College Publication, 1986, p. 155-170.

Friedman, Menahem, „Lz Etat dz Israël comme dilemme idéologique”, *Pardès*{ 11), 1990,p. 15-65.

— Friesel, Evyatar, „Baronul Edmond de Rothschild şi sionişti în anii

1918-1919” *Zion* (38), 1973, p. 117-136.

Furman, Andrew (edit.), *Israel through the Jewish American Imagination*. *A Survey of Jewish-American Literature on Israel 1928-1995*, Albany, SUNY Press, 1997.

— Gafni, Yeshayahu, „Mutarea corpului în vederea înhumării în Ţara sfântă. începuturile şi evoluţia obiceiului”, *Cathedra* (4), iulie 1977,p. 113-120.

Gafni, Isaiah, *Land*, *Center and Diaspora*: *Jewish Constructs in Late Antiquity*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1997.

— Ganuz, Yitshak, „Nume de străzi şi oraşele din Rusia albă”,

*Yeda-Am*, 17 (41-42), 1974, p.69-71.

— Gelman, Yehuda, „Sion şi Ierusalim. Statul evreu după rabinul

Abraham Isaac Kook”, *Iyounim bi-tekoumat Yisrael* (4), 1994, p. 505-514.

Gertz, Nurit, „Social Myths in Literary and Political Texts”, *Poetic Today*, 7 (4), 1986, p. 621-639.

Gertz, Nurit, „The Canaanites: Ideology vs Literature”, *The Jerusalem Quarterly* (48), toamna 1988, p. 46-62.

— Gil, Moshe, „*Alia* şi pelerinaj în prima perioadă a ocupaţiei musulmane (634-1099)”, *Cathedra* (8), iulie 1978, p. 124 – 132. Golden, Deborah, „The Museum of the Jewish Diaspora Tells a Story”, în Tom Selwyn, (edit.) *The Tourist Image*: *Myths and Mith Making in Tourism*, New York, John Wiley & Sons, 1996, p. 223-250.

— Gonen, Rivka, „Morminte antice şi locuri sfinte – Peştera de la

Makhpela şi Muntele Templului”, *Cathedra* (34), ianuarie 1985, p. 3-14.

— Goren, Hayim, „Cunoaşterea pământului lui Israel în secolul al

XVIII-lea: *Sefer Yedei Moshe* de R. Moşe Ieruşalmi”, *Cathedra*, (34), ianuarie 1985, p. 75-96.

Green, Arthur, „The Zaddiq as Axis Mandi în Later Judaism”, *JAAR* (45),1977,p.327-347.

Greilsammer Ilan, *La Nouvelle Histoire dꞌIsraël*. *Essai sur lꞌidentité nationale*, Paris, Gallimard, 1998.

— Gurevitch, Zali şi Aran, Gideon, „La faţa locului (antropologie israeliană)”, *Alpayim* (4), 1991, p. 9-44.

Hadas-Lebel, Mireille, *Jérusalem contre Rome*, Paris, Cerf, 1990. Hadas-Lebel, Mireille, *Mas sada*. *Histoire et symbole*, Paris, Albin Michel, 1995.

Halkin, Abraham S., (edit.) *Zion in Jewish Literature*, reeditare, Lanham-Londra, University Press of America, 1988.

Hall, Stuart, „Cultural Identity and Diaspora”, în Jonathan Rutherford (edit.), *Identity*, *Comunity*, *Culture*, *Difference*, Londra, Lawrence & Wishart, 1990, p. 222-237.

Hallamish, Moshe şi Ravitsky, Aviezer (edit.), *La Terre dꞌIsraël dans la pensée juive médiévale*, Ierusalim, Yad Yitshak Ben-Zvi, 1991. Handelman, Don şi Shamgar-Hendelman Lea, „Shaping Time: the Choice of the National Emblem of Israel”, în Emiko Ohnuki-Tierney (edit.), *Culture Through Time*: *Anthropological Approaches*, Stanford, Stanford University Press, 1990, p. 193-226.

— Haran, Raya, „Ce i-a determinat pe discipolii Maghidului să urce în ţara lui Israel?”, *Cathedra* (ꞌ76),

iulie 1995, p.77-95.

— Hasdai, Yaakov, „începuturile coloniei hasidice şi *mitnaged* pe pământul lui Israel. Despre *alia* ca poruncă şi despre *alia* ca misiune”, *Shalem* (4), 1983-1984, p. 231-269.

Hasan-Rokem, Galit, „La culture populaire juive en Israel. Dialogues et passages”, în Esther Benbasa (edit.), *Transmission et passages en monde juif*, Paris, Publisud, 1997, p. 137-149.

Hasson, Shlomo, „Social and Spatial Conflicts: the Settlement Process in Israel during the 195Os and the 196Os”, *L¿Espace géographique* (3), 1981, p. 169-179.

Hasson, Shlomo, „The Emergence of an Urban Social Movement in Israeli Society: an Integrated Approach”, *International Journal of Urban and Regional Research*, *1* (2), 1983, p. 157-174. Hazan, Efrayim, „La présence de la terre d¿Israël dans la poésie liturgique et profane des Juifs d¿Afrique du Nord”, *Cathedra* (34) ianuarie 1985, p. 37-54.

— Heilperin, Yisrael,*Evrei şi iudaism în Europa Orientală*, Ierusalim,

Magnes, 1968-1969.

— Helfand, I. Jonathan,: „Legăturile dintre iudaismul francez şi pământul lui Israel”, *Cathedra* (36), iunie 1985, p. 37-61. Heymann, Florence şi Abitbol, Michel (edit.), *L¿Historiographie israélienne aujourd¿hui*, Paris, CNRS Editions, 1998.

Hess, Moses, *Rome et Jérusalem*, traducere din germană de A.-M. Boyer-Mathia, prezentare şi note de Alain Boyer, prefaţă de Simon Schwarzfuchs, Paris, Albin Michel, 1981.

*History and Memory*, 7 (1) primăvara-vara 1995, *Israeli Historiography Revisited*.

Hoffman, Lawrence A., (edit.), *The Land of Israel*: *Jewish Perspectives*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1986.

Idei Moshe, „*Erets Yisrael* dans la pensée juive”, în Shmuel Trigano (edit.), *La Société juive à travers les âges*, Paris, Fayard, 1992-1993, vol. IV, p. 77-105.

— Idei Moshe, „*Ierusalimul în gândirea evreiască din secolul al*

*Xlll-lea*”, în Yehoshua Prawer şi Haggai Ben-Shammai (edit.), „Cartea Ierusalimului. Perioada cruciată şi ayubidă”, *1099-1250*, Ierusalim, Yad Yitshak Ben-Zvi, 1990-1991, p. 264-286. Ish-Shalom, Benjamin, *Rav Avraham ItzhakHaCohen Kook between Rationalism and Mysticism*, traducere din ebraică de O. Wiskind-Elper, Albany, SUNY Press, 1993.

*Jérusalem*, Paris, Autrement, 1983.

— Kahan, S.Z, „Povestiri despre pelerinaje la morminte de sfinţi şi în locuri sfinte pe pământul lui Israel”, *Yeda-Am*, 22 (50-51), p.l 12-116 şi *Yeda-Am*, 23 (53-54), p. 36-49.

Kaniel, Yehoshua, „The Terms «Old Yishuv» and «New Yishuv»: «Problems of Definition», *The Jerusalem Cathedra*, 1981, p. 232-245.

Kark, Ruth, „Agricultural Land in Palestine: Letters to Sir Moses Montefiore, 1839”, *Jewish Historical Studies. Trasactions of the Jewish Historical Society of England* (19), 1982-1986, p. 207-230.

Kark, Ruth, „Historical Sites – Perceptions and Land Purchase: the Case ofModiin, 1882-1931”, *Studies in Zionism*, 9(1), 1988,p. l-l7.

Kark, Ruth, (edit.), *The Land that Became Israel. Studies in Historical Geography*, New Haven-Londra-Ierusalim, Yale University Press/Magnes, 1989.

Karsh, Efraim, *Fabricating Israeli History*, *The „New Historians*”, Londra, Frank Cass, 1997.

Katriel, Tamar şi Shenhar, Aharon, „Tower and Stockage: Dialogic Narration in Israeli Settlement Ethos”, *The Quarterly Journal of Speech*, 76 (4), 1990, p. 359-380.

Katz, Jacob, *Jewish Emancipation and Self-Emancipation*, Philadelphia-NewYork-Ierusalim, JPS, 1986.

— Katz, Yossi, „Document: Ebraizarea numelor de locuri şi de situri în Neghev în anii 1949-1950”, *Iyounim bi-tekoumat Yisrael* (5), 1995,p.615-619.

— Katz, Yossi şi Reichman, Shalom, „Implantarea

evreiască de la Guş

— Eţion 1967-1970", *Iyounim bi-tekoumat Yisrael* (3), 1993, p. 144-153.

Kellerman, Aharon, *Society and Settlement. Jewish Land of Israel in the Twentieth Century*, Albany, SUN Y Press, 1993.

— Keren, Mikhael, „Literatură şi renaştere naţională. Reacţia lui

Agnon la statul-naţiune evreiesc după *Sefer ha-Medina*", *Iyounim bi-tekoumat Yisrael* (5), 1995, p. 446 – 454.

Kimmerling, Baruch, „Change and Continuity in Zionist Territorial Orientations and Politics", *Comparative Politics*, 14 (2), 1982, p. 191-210.

Kimmerling, Baruch, *Zionism and Territory. The Socio-Territorial Dimensions of Zionist Politics*, Berkeley, Institute of International Studies, University of California, 1983.

Kimmerling, Baruch, (edit.), *The Israeli State and Society. Boundaries and Frontiers*, Albany, SUNY Press, 1989.

Kimmerling, Baruch şi Migdal, Joël (edit.), *Palestinians: the Making of a People*, New York, The Free Press, 1993.

Klein, Claude, *La Démocratie d'Israël*, Paris, Seuil, 1997.

— Klein, S., *Istoria studierii pământului lui Israel în literatura ebraică generală*, Jérusalem, Mosad Bialik, 1936-1937.

— Kohen, Yehoshua, „Descrierile de peisaje şi de locuri locuite de scriitorul Aharon Meged", *Erets Yisrael. Mehkarim bi-yediʻat ha-arets ve-atikoteiha* (22), 1990-1991, p. 95-105.

Kunin, Seth, „Iudaism", în Jean Hohn (cu John Bowker) (edit.), *Sacred Place*, Londra-New York, Pinter Publishers, 1994, p. 115-148.

*La Palestine de Balfour à Bévin. Déclarations et documents*, Paris, Les Editions de la Terre retrouvée, 1947.

Laqueur, Walter, *Histoire du sionisme*, traducere din engleză de M. Carrière, Paris, Calmann-Lévy, 1973.

Lehn, Walter, în colaborare cu Davis, Uri, *The Jewish National Fund*, Londra-New York, Kegan Paul International 1988.

— Levinger, Yaakov, „Specificitatea poporului lui Israel, a pământului şi a limbii sale după Maimonide", *Milet* (2), 1983-1984, p.289-297.

— Levinski, Yom-Tov, „Cum a fost stabilit amplasamentul Templului?", *Yeda-Am*, 13 (33-34), 1968, p. 24-40.

— Levinski, Yom-Tov, „Ierusalimul din diaspora", *Yeda-Am*, 14

(35-36), p. 49-50.

— Liebes, Yehuda, „Mesianismul sabateean"„ *Peẓamim* (40), 1989, p.4-20.

Lissak, Moshe, „«Criticai» Sociology and «Estabishment» Sociology in the Israeli Academic Community: Ideological Struggles or Academic Discourse", *Israel Studies*, 1 (1), primăvara 1996, p.247-294.

Lustick, Ian S., *For the Land and the Lord*: *Jewish Fundamentalism in Israel*, New York, Council on Foreign Relations, 1988.

Luz, Ehud, *Parallels Meet*. *Religion and Nationalism in the Early Zionist Movement*, *1882-1904*, traducere din ebraică de LJ. Schramm, Philadelphia-New York-Ierusalim, JPS, 1988.

Margulies, Lazarus, *The Right of the Jewish People to Palestine according to the Biblie*. *Statement Presented to the Anglo-American Committee of Enquiry on Behalf of Italian Jewry*, 1946.

— Mayorek, Yoram, „Emile Meyerson şi începuturile implicării ICA

în ţara lui Israel", *Cathedra* (62), decembrie 1991, p. 67-79. Mayorek, Yoram, „Between East and WestEdmond de Rothschild and Palestine" în Georg Heuberger (edit.), *The Rothschilds*. *Essays on the History of a European Family*, Sigmaringen, Boydell & Brewer, 1994, p. 129-145.

Medina, Joao Barromi Joel, „The Jewish Colonization Project in Angola”, *Studies in Zionism*, 12 (1), 1991, p.1 – 16.

Mendelsohn, Ezra, *On Modern Jewish Politics*, New York – Oxford, Oxford University Press, 1993.

— Merhavia, H., *Voci care cheamă la Sion*, Ierusalim, Centrul Zalman

Shazar, 1980.

Minz, Matityahu, „Ber Borokhov”, *Studies in Zionim* (5), 1982, p. 33-53.

— Miron, Dan, „Cântece despre o ţară nici văzută, nici cunoscută.

Locul lui Naomi Shemer în viata noastră”, *Igeret* (1) 1984, p. 173-206.

Miron Dan, „The Literary image of the Shtetl”, *Jewish Social Studies*, 1 (3), primăvara 1995, p. l-43.

Morris, Benny, *The Birth of the Palestinian Refugee Problem*, *1947-1949*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987. Mosse, L. George, „Max Nordau, le libéralisme et le «nouveau juif»„ în Delphine Bechtel, Dominique Bourel şi Jacques Le Rider (edit.), *Max Nordau 1849-1923*, Paris, Cerf, 1996, p. 11-29. Myers, N. David, *Re-Inventing the Jewish Past*, New York, Oxford, Oxford University Press, 1995.

Nahon, Gérard, *La Terre sainte au temps des kabbalistes*, Paris, Albin Michel, 1997.

Neher-Bernheim, Renée, *Jérusalem. Trois millénaires dzhistoire. Du roi David à nos jours*, Paris, Albin Michel, 1997.

Nehorai, Micael Zvi, „The State of Israel in the Teachings of Rav Kook”, *Daat*, (2-3), 1978-1979, p. 35-50.

Nicault, Catherine (edit.), *Jérusalem 1850-1948. Des Ottomans aux Anglais: entre coexistence spirituelle et déchirue politique*, Paris, Autrement, col. „Mémoires”, 1999.

— Ofrat, Gideon, *Pământul, omul, sângele. Mitul pionierului fi cultul pământului în drama colonistului*, Tel-Aviv, Tsherikover, 1980.

— Oz, Amos, *Ici şi colo pe pământul lui Israel în toamna lui 1982*, reeditare, Ierusalim, Keter, 1995.

Pappe, Ilan, *Britain and the Arab-Israeli Conflict 1984-1951*, New York, St. Martinz̧s Press, 1988.

Pappe, Ilan, „The New Historiography: Israel Confronts Its Past”, *Tikkun*, noiembrie-decembrie 1988, p. 19-23, 99-102.

Pappe, Ilian, „The Eel and History: a Reply to Shabtai Teveth”, *Tikkun*, martie-aprilie 1990, p. 19-22, 79-86.

Pappe, Ilian, La *Guerre de 1948 en Palestine*, traducere din engleză de F. Hazan, Paris, Ed. de la Fabrique, 2000.

Pardes liana, *The Biography of Ancient Israel*. *National Narratives in the Bible*, Berkeley University of California Press, 2000.

Patai, Raphael, „Earth Eating”, în id., *On Jewish Folklore*, Detroit, Wayne State University Press, 1983, p. 174 – 194.

„Pământul lui Israel” în *Enciclopedia talmudică*, Ierusalim, 1973-1984,2: 199-235.

Penslar, J. Derek, *Zionism and Technocracy*. *The Engineering of Jewish Settlement in Palestine*, *1870-1918*, Bloomington – Indianopolis, Indiana University Press, 1991.

Peters, F.E., *Jerusalem and Mecca*. *The Typology of the Holy City in the Near East*, New York-Londra, New York University Press, 1986.

Picadou, Nadine, *Les Palestiniens*. *Un siècle dz̧histoire*, Bruxelles, Complexe, 1997.

Pohoryles, Samuel, „Agricultural Transformation in Israel”, *The Jerusalem Quarterly* (33), toamna 1984, p. 95-101.

— Porat, Hanina, *De la deşert la pământul locuit*. *Dobândirea pământului şi colonizarea înNeghev*, *1930-1947*, Ierusalim, Yad Yitshak Ben-Zvi, 1996.

— Porten, Betsalel, „întoarcerea din Babilon. Viziune şi realitate”,

*Cathedra* (4), iulie 1977, p. 4-12.

Poznanski, Lucien, *La Chute du Temple de Jérusalem*, Bruxelles, Complexe, 1991.

Ram, Uri (edit.), *La Société israélienne*: *perspectives critique*, Tel-Aviv, Breirot, 1993.

Ram, Uri, *The Changing Agenda of Israeli Sociology*, New York, SUNY Press 1995.

Ratzaby, Shalom „The Polemic about the «Negation of the Diaspora» in the 193Os and Its Roots", *The Journal of Israeli History*, 16(1), 1995,p.19-38.

Ravitsky, Aviezer, *Messianism*, *Zionism and Jewish Religious Radicalism*, traducere din ebraică de M. Swirsky şi J. Chipman, Chicago-Londra, The University of Chicago Press, 1996.

— Raz-Krakotzkin, Amnon, „Exilul în suveranitate. Spre o critică a

«negării exilului» în cultura israeliană", I – II. *Teoria ou-vikoret* (4), 1993, p. 23-55 (5), 1994, p. 113-132.

— Reiner, Elhanan, *Pelerini fi pelerinaje în ţara lui Israel 1099-1517*, teză de doctorat, Universitatea ebraică din Ierusalim, 1988. Reinharz, Jehuda, şi Shapira, Anita, (edit.), *Essential Papers on Zionism*, New York-Londra, New York University Press, 1996. Rosenblatt, Samuel, *This is the Land*, New York, The Mizrachi Organization of America, 1940.

*Routes of Wandering*. *Nomadism*, *Journeys and Transitions in Contemporary Israeli Art*, catalog al expoziţiei de la Muzeul din Israel (iarna 1991), Ierusalim, Israel Museum, 1991 (în ebraică şi în engleză).

Safrai, S. şi Stern M. (edit.), *The Jewish People in the First Century*, vol. 1, Assen, Van Gorcum & Comp. B.V., 1974, capit. 4, „Relations between the Diaspora and the Land of Israel" p. 184-215.

Safran, Alexandre, *Israël dans le temps et dans lzespace*. *Thèmes fondamentaux de la spiritualité juive*, Paris, Payot, 1980. Salmon, Yosef, „Les émigrations traditionelles vers la Palestine (1740-1880)", în Shmuel Trigano (edit.), *La Société juive à travers lzhistoire*, Paris, Fayard, 1992-1993, vol. IV, p. 123-138. Schmidt, Francis,

*La Pensée du Temple*. *De Jérusalem à Qûmran*, Paris, Seuil, 1994.

Schwartz, Barry, Zerubavel, Yael şi Barnett, Bernice, „The Recovery of Masada: a Study in Collective Memory", *The Sociological Quarterly*, 27 (2), 1986, p. 147-164.

— Schwartz, Dov, *O credinţă la răspântie de drumuri*. *Ideile fi faptele în sionismul religios*, Tel-Aviv, Am Oved, 1996.

Schwartz, Regina M., *The Curse of Cain*. *The Violent Lagacy of Monotheism*, Chicago-Londra, The University of Chicago Press, 1997.

— Schwarzbaum, Hayim, „Sursele legendei referitoare la alegerea unui loc potrivit pentru ridicarea Templului din Ierusalim", *Yeda-Am*, 13 (33-34), 1968, p. 41-45.

— Schweid, Eliezer, *Patria şi pământul făgăduinţei*, Tel-Aviv, Am

Oved, 1979.

Schweid, Eliezer, „The Rejection of the Diaspora in Zionist Thought: Two Approaches", *Studies in Zionism*, *5* (1), 1984, p. 43-70.

— Schweid, Eliezer, „Natura şi fundalul postsionismului", *Gesher*

(131), vara 1995, p. 18-26.

Schweid, Eliezer, „«Beyond» All That – Modernism, Zionism, Judaism", *Israel Studies*, 1 (1) primăvara 1996, p. 224-246.

— Segev, Tom, *1949*: *les premiers Israéliens*, Ierusalim, Domino, 1984

(ediţia engleză, New York-Londra, Free Press/ Macmillan, 1986).

— Segev, Tom, *Era în Palestina pe timpul macilor*, traducere din ebraică de K. Werchowski, Paris, Liana Levi, 2000.

Selzer, Michael (edit.), *Zionism Reconsidered*: *the Rejection of Jewish Normalcy*, Londra, Macmillan, 1970.

— Seri, Eyal (edit.), *Zile de reflecţie*: *Tora şi statul*. *Culegere de izvoare despre pământul lui Israel în Biblie*

*gândire şi halaha*, Efrat, Mosdot Or Tora-Yeshivat Neve Shmuel, 1991-1992. Shaz̨altiel, Eli, „David Ben-Gourion on Partition, 1937”, *The Jerusalem Quarterly* (10), iarna 1979, p. 38-59.

Schafer, Peter, *Histoire des juifs dans lz̨Antiquité*, traducere din germană de P. Schulte, Paris, Cerf, 1989.

Shafir, Gershon, *Land*, *Labour*, *and the Israeli Palestinian Conflict*, *1882-1920*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989. Shamgar-Handelman, Lea şi Handelman, Don, „Holiday Celebration in Israeli Kindergartens: Relationships between Representations of Collectivity and Family in the Nation-State” în Myron J. Aronoff (edit.), *The Frailty of Authority*, New Brunswick, N.J., Transaction, 1986, p. 71-103.

Shapira, Anita, „The Origins of «Jewish Labor» Ideology”, *Studies Zionism* (5), aprilie 1982, p. 93-113.

Shapira, Anita, *Land and Power*: *The Zionist Resort to Force*, *1881-1948*, traducere din ebraică de W. Temper, New York, Oxford University Press, 1992.

— Shapira, Anita, *Evrei noi*, *evrei vechi*, Tel-Aviv, Am Oved, 1997.

— Shapira, Avrahara, „Eiil personal şi eul naţional în gândirea lui

Aaron David Gordon”, *Ha-Tsionut* (18), 1994, p. 39-54.

Shavit, Yaakov, „Hebrews and Phoenicians: an Ancient Historical Image and Its Use”, *Studies in Zionism*, *5* (2), 1984, p. 157-180.

— Shavit, Yaakov, „«Adevărul va ieşi din pământ» – Dezvoltarea interesului popular pentru arheologie (până în anii 1930)”, *Cathedra* (44) iunie 1987, p. 27-54.

Sheron, Moshe (edit.), *The Holy Land in History and Thought*, Leyde, EJ. Brill, 1988.

— Shiloah, Amnon, „Poezia din *alia* în literatura populară tradiţională în Israel”, în Dov Noy şi Yissakhar Ben-Ami, Cercetări ale Centrului de cercetări asupra folclorului, voi. 1, Ierusalim, Magnes, 1969-1970, p. 349-368.

Shindler, Colin, Israel, Likud and the Zionist Dream, Londres – New-York, I.B. Tauris, 1995.

— Shmeruk, Chone şi Bartal, Israel, „*Telaot Moshe*: prima carte de geografie în limba idiş şi descrierea pământului lui Israel de către Moshe bar Abraham Prozelitul”, *Cathedra* (40) iulie 1986, p. 121-137.

Shlaim, Avi, *Collusion Across the Jordan*: *King Abdullah*, *the Zionist Movement*, *and the Partition of Palestine*, New York, Columbia University Press, 1988.

Shohat, Elle, *Israeli Cinema*. *East/West and the Politics of Representation*, Austin, University of Texas Press, 1989. Shokeid, Moshe, *Children of Circumstances*: *Israeli Immigrants in New York*, Ithaca, Cornell University Press, 1988.

Silberstein, Laurence J. (edit.), *The Other in Jewish Thought and History*: *Constructions of Jewish Culture and Identity*, New York- Londra, New York University Press, 1991.

Silberstein, Laurence J., *The Postzionism Debates*. *Knowledge and Power in Israeli Culture*, New York and London, Routledge, 1999.

Solotaroff, Theodore şi Rapoport, Nessa (edit.), *Writing Our Home*: *Contemporary Stories by American Jewish Writers*, New York, Schocken Books, 1992.

Spero, Shubert şi Pessin, Yitzchak (edit.), *Religious Zionism after 4o Years of Statehood*, Ierusalim, Mesilot & The World Zionist Oraganization, 1989.

Sprinzak, Ehud, „Gush Emunim: the Tip of Iceberg”, *The Jewish Quarterly Review* (21), toamna 1981, p. 28-47.

— Stein, Menahem, „Ţara mamă în literatura ebraică antică”, *Tarbiz*,

9 (2), ianuarie 1938, p. 257-277.

— Stern, Efrayim, „Statul Iudeea. Viziune şi realitate”, *Cathedra* (4), iulie 1977, p. 13-24.

Stemhell, Zeev, *Aux origines dȩIsrael*, Paris, Fayard, 1996.

*Studies in Contemporary Jewry* (5), *Israel*. *State and Society 1948-1988*, în Peter Y. Medding, New York-Oxford,

Oxford University Press, 1989.

— Troen, Ilan S" „O cotitură în programul sionist. De la colonia rurală la organizarea urbană", *Yahadout Zmanenou* (5), 1988-1989, p. 217-240.

Troen, Ilan S. şi Lucas, Noah, (edit.), *Israel. The First Decade of Independance*, Albany, State University of Albany, 1995. Tryster, Hillel, „*The Land of Promise* (1935): a Case Study in Zionist Film Propaganda", *Historical Journal of Film, Radio and Television*, 15, (2), iunie 1995, p. 187-217.

— Tuder, Shiman, „Fructele Ierusalimului", *Yeda-Am*, 14 (35-36), p.43-45.

Udelson, Joseph H., *Dreamer of the Ghetto. The Life and Works of Israel Zangwill*, Tuscaloosa-Londra, The University of Alabama Press, 1990.

Urbach, Ephraim R. „Center and Periphery in Jewish Historic Consciousness: Contemporary Implications" în Moshe Davis (edit.), *World Jewry and the State of Israel*, New York, Amo Press, 1977, p. 217-235.

Ussishkin, Anne, „The Jewish Colonisation Association and a Rothschild in Palestine", *Middle Eastern Studies*, 9(3) oct. 1973, p. 347-357.

Veinberger, Miriam, „La place de la terre dȥIsraël dans lȥoeuvre de Dvora Baron", *Be-emet* (4-5), 1990-1991, p. 61-76.

— Veinfeld, Moshe, „Să moşteneşti Pământul – drept şi datorie;

concepţia făgăduinţei în izvoarele perioadei Primului şi celui de al Doilea Templu", *Zion*, 49 (2), 1984, p. 115-137.

Varman, Mark,"*Aliyah* and *Yeridah*: the Journeys of the Besht and R. Nachman to Israel", în David R. Blumenthal (edit.), *Approaches to Judaism in Medieval Times*, vol. 3, Atlanta, Georgia, Scholars Press, 1988, p. 159-171.

— Verses, Shumel, „Legendele referitoare la cele zece triburi şi la

Sambation, şi aclimatizarea lor la literatura noastră

modernă", *Mehkerei Yerushalayim be-folklor yehudi* (7), 5746 (1985-1986), p.38-66.

Vidal, Naquet, Pierre, *Les Juifs, la mémoire et le présent*, reeditare, Paris, Seuil, 1995.

Vidal-Dominique şi Algazy, Joseph, *Le Péché originel dz Israël. Lz expulsion des Palestiniens revisitée par les „nouveaux historien" israéliens*, Paris, Ed. de lz Atelier, 1998.

Vince, Agnès, „Le quartier juif: comparaisons européennes", în Shmuel Trigano (edit.), *La Société juive à travers lz histoire*, Paris, Fayard, 1992-1993, vol. II, p. 499-529.

Vital, David, *Lz Avenir des Juifs. Un peuple à la croisée des chemins*?, traducere din engleză de S. Cohen, Paris, Calmann-Lévy, 1992.

Waxman, Chaim I. (edit.), *Israel as a Religious Reality*, Northvale, New Jerey-Londra, Jason Aronson, 1994.

Werblowski, RJ. Zwi, „Israel şi Eretz Israel", *Les Temps Modernes* (*253 bis*), 1967, Dosar: conflictul israelo-arab, p. 371-393. Wilken, Robert L" *The Land Called Holy*: *Palestine in Christian History and Thought*, New Haven, Yale University Press, 1993. Wistrich, Robert şi Ohana, David, (edit.), *The Shaping of Israeli Society. Myth, Memory and Trauma*, Londra, Frank Cass, 1995. Wohlgelernter, Maurice, *Israel Zangwill*, New York-Londra, Columbia University Press, 1964.

— Yaakovson, Yoram, „Exil şi mântuire în hasidismul lui Gur", *Daat*

(2-3),1978,p.175-215.

— Yaari, Abraham, *Scriisori din ţara lui Israel*, Tel-Aviv, 1950.

— Yaari, Abraham (edit.), *Călătorii în ţara lui Israel ale unor pelerini evrei din Evul Mediu, la începutul erei întoarcerii la Sion*, reeditare, Tel-Aviv, Modan, 1996.

Yosef, Ovadia (Rav), „Ceding Territory of the Land of Israel in Order to Save Lives", *Crossroads. Halacha and the Modern World III*, Alon Shvut – Gush Etzion, Zomet

Institute f.d. p. 11-18.

— Zak, Brachah, „Pământul şi pământul lui Israel în *Zohar*", *Mehkerei Yeroushalayim be-mahshevet Yisrael* (8), 5749 (1988-1989), p. 239-253.

Zerubavel, Yael, „The «Eandering Israeli» in Contemporary Israeli Literature", *Contemporary Jewry*, 7(1), 1986, p. 127-140. Zerubavel, Yael, *Recovered Roots*: *Collective Memory and the Marking of Israeli National Tradition*, Chicago-Londra, The University of Chicago Press, 1995.

Zerubavel, Yael, „The Forest as a National Icon: Literature, Politics, and the Archeology of Memory", *Israel Studies*, 1 (1). primăvara 1966,p.60-99.

CUPRINS

Cuvânt înainte 7
Mulţumiri 13
GENEALOGII
1. Pământul făgăduinţei 17
„La început„, ambiguitatea 18
O moştenire amânată 21
Exilul şi pustia 26
Amintirea unei expropieri iniţiale 30
O ţară dezmembrată 34
Popor sedentar, Dumnezeu nomad 37
De te voi uita, Ierusalime 41
2. Pământul sfânt 47
Noi orizonturi 47
O reînsuşire parţială – 51
Centrul şi periferia 55
A trăi fără Templu 61
Un iudaism „deteritorializat„? 65
Pământul legal 68
Ţară sfântă, popor sfânt 72
3. Pământul visat 77
Alte timpuri: un Ev Mediu pentru pământ? 77
Astre şi climate 82
Centrul lumii 87
Pământ divin 90

Despre pământ ca metaforă 93
Un gust de paradis 98
Pământuri apropiate, pământuri îndepărtate 102
4. Pământul exilat 107
Pământ şi liturghie 108
Pământul şi Legea: exerciţii de hermeneutică rabinică ... 115
Datorie de *alia* sau datorie de exil? 120
Pământul interzis 124
întâlniri cu Palestina 130
Călători şi „geografi„ 134
Nostalgia 140
METARMOFOZE
5. Pământul regăsit 145
„Aici„ şi „acolo„ 145
Redescoperirea Palestinei de creştini 156
Palestina vizitată din nou de evrei 164
Pământ vechi, pământ(uri) noi 169
6. Pământul recreat 181
Cui îi aparţine pământul? 181
Cultul pământului 186
Simbolistica pionierilor 190
Miturile în ajutorul pământului 198
Pământul istoricilor 212
Negarea exilului, negarea de sine 221
7. Pământul imposibil 229
O cultură a înrădăcinării 229
Nesfârşitul exil 234
întoarcerea Ţării Făgăduinţei 244
Apariţia postsionismului 249
Israelianul rătăcitor 261
EPILOG 269
POSTFAŢĂ 275
CRONOLOGIE 279
NOTE 289
BIBLIOGRAFIE 311
Tiparul executat la Regia Autonomă „Monitorul Oficial”